EDUARDO SPRANGER

FORMAS DE VIDA

TERCERA EDICIÓN



Revista de Occidente Argentina
Buenos Aires

EDUARDO SPRANGER

FORMAS DE VIDA

PSICOLOGÍA Y ÉTICA DE LA PERSONALIDAD

TERCERA EDICIÓN

Revista de Occidente Argentina
BUENOS AIRES

Hay en los caracteres una cierta forzosidad, una determinada consecuencia, en virtud de la cual, dado este o el otro rasgo fundamental de un carácter, se observan determinados rasgos secundarios. La experiencia nos enseña esto suficientemente, mas en ciertos individuos este conocimiento puede ser innato. Si lo innato y la experiencia se reúnen en mí, no quiero averiguarlo. Sólo esto sé: cuando he hablado a alguien durante un cuarto de hora, quisiera dejarle hablar durante dos horas.

(GOETHE a ECKERMANN, 26 de febrero de 1824.)

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

La primera versión de este estudio fué esbozada y concluída con ocasión de una fiesta, en quince días de feliz inspiración. A pesar de que hace mucho tiempo que en el mercado librero falta la antigua edición especial, siete años han transcurrido desde que dicha edición se publicó hasta que aparece la refundición que ofrezco en el presente libro y en la que apenas un renglón del antiguo texto se ha conservado. Así, pues, el severo requerimiento de Horacio, el nonum prematur in annum, *casi se ha cumplido, y no sólo exteriormente. Pues año tras año y día por día he discurrido, una y otra vez, sobre los viejos pensamientos fundamentales. Con todo fenómeno de la vida actual, con toda situación histórica he contrastado, siempre de nuevo, mi designio. No creo haber apurado el problema hasta su última solución. Mas quiero hacer hincapié en el hecho de que en las siguientes páginas nada hay simplemente especulativo o meramente construído. Todo debe su coordinación a la fiel observación cotidiana de la vida real —sobre cuya sustancia no se puede filosofar sin ser enlazado efectiva y devotamente por ella— y al trato de la historia, en la que propiamente arraiga la vida mejor.*

Podría expresar el propósito cardinal de mi libro diciendo que me he impuesto por misión enseñar a ver adecuadamente los fenómenos espirituales de un modo estructural. *El sentido de lo orgánico y de la conexión orgánica, que para el observador de la naturaleza viva —para el pintor, para el escultor— constituye una natural disposición, algo que se sobrentiende, es para el investigador de la ciencia del espíritu aún hoy una rara dote del genio y su conocimiento ha de considerarse todavía —a pesar de Burckhardt, de Dilthey y de Nietzsche— como un arte nuevo. Mas veo venir el tiempo en*

que los defectos en el conocimiento de las relaciones de estructura espiritual, no sólo serán soportables para el gusto artístico, sino también para la concepción científica de la vida.

A quien haya asistido, por ejemplo, a la ceremonia de apertura de la Escuela alemana de Altos Estudios Políticos, tiene que haberle llamado la atención en la idea inspiradora la falta de certero sentido para el hecho de que la política posee una estructura propia de todo punto y que en la introducción a su espíritu se trata de algo distinto de ciencia y quehacer libresco y una segunda universidad. Falta de estructura en su conciencia se advierte también tras lo contundente de la palabra "socialismo", bajo la que vemos indiferenciadamente cobijados al espíritu del amor y al espíritu de la fuerza, al radicalismo teórico y al fantasear artístico, eso, prescindiendo de más finos matices de significación. A problemas de estructura nos lleva la cuestión de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, el Estado y la escuela, la ciencia y la educación. Y acaso nos proporciona también un atisbo en las relaciones estructurales de la vida el hecho de que el profesor universitario no pueda, al mismo tiempo, repartir su actividad entre cursos de universidad popular y cursos de extensión, literalismo cotidiano y trabajos de administración, política mundial responsable y cuestiones de partido, si "de paso" ha de cultivar la ciencia y vivir de veras su magisterio. Siempre será un grave síntoma de enfermedad en la cultura el que se pregunte antes por la popularidad que por la verdad de la ciencia.

Que no por ello ha de hablarse de una investigación ajena a la vida creo demostrarlo con el contenido de mi libro, nacido por lo demás en la lucha cotidiana con multitud de otros apremiantes requerimientos a mi energía. Hube de abrirme también el camino trazado aquí porque sólo por él podía encontrar acceso a los supuestos previos de una teoría científica de la educación. En mis lecciones sobre la "Fundamentación filosófica de la pedagogía", las partes que tratan de la teoría de los ideales educativos y de la psicología del educador suponen una aplicación directa de las "formas de vida", mientras el problema de la educabilidad aún requiere una más amplia investigación. Por otra parte, en repetidas lecciones sobre "Filosofía de la Cultura" he procurado trasplantar los métodos, aquí aplicados a la investigación de la individualidad, al problema de las conexiones mentales supraindividuales. Pero esto

requiere una teoría de los sujetos supraindividuales y un análisis de las estructuras sociológicas, cosas ambas que hubieron de quedar excluídas del presente trabajo.

Ahora bien, si no se trata, ni mucho menos, de ciencia extraña a la vida, se trata, eso sí, de ciencia. *Preveo que se saldrá también al paso de los tipos aquí desarrollados —que hubieron de ser esbozados por un procedimiento de aislamiento e idealización— con la objeción de que la vida no contiene semejantes unilateralidades. Ha de eximírseme de la respuesta anticipada a esto. Pues quien no tiene valor para trazar líneas racionales en la textura complicada de la vida, carece igualmente del valor que la ciencia y el pensar requieren. Mas he de advertir también que no se espere encontrar en esta investigación pretendidas "sutilezas" psicológicas, ni matices individualísimos. Pues la tarea se reducía, por de pronto, a trazar las grandes líneas decisivas; y cuanto más lleguen éstas a ser percibidas como algo evidente por sí mismo, por más penetrante modo quedará probado su acierto. Tampoco he aducido ejemplos históricos más que en medida limitada, porque en cada uno de ellos habían de estar contenidos rasgos especiales que rebasarían el tipo general. Quede para trabajos futuros el llegar a ramificaciones más finas. Pues lo que aquí presento es sólo el atrio: tras él se abren ilimitados espacios a nuevas investigaciones.*

A esto se debe también el que en ningún detalle me detenga con inflexible obstinación. La primera parte es la que ha exigido mayor trabajo —trabajo de años enteros—, habiendo sido necesario respaldarla con la aportación de multitud de proposiciones procedentes de la filosofía de la cultura. El tercer capítulo contiene pensamientos para mí decisivos, cuyos motivos sólo brevemente he podido indicar aquí. Probablemente esta parte ocasionará sensibles dificultades al lector no familiarizado con el análisis científico espiritual. En este caso aconsejo empezar por la segunda parte, que representa la médula del conjunto y que supone el primer intento, no sólo de fundamentación metódica, sino de verificación *de una psicología científica espiritual.*

Hasta qué punto los principios por mí establecidos son aplicables a culturas completamente distintas de la occidental, a la oriental o a la primitiva, por ejemplo, no me atrevo a decirlo aún. De una cosa estoy seguro, y es que por contraste podemos distinguirlas de nuestra conciencia cultural diferenciada e históricamente pecu-

liar, y que precisamente en esta delimitación está implicada la mirada fecunda de la inteligencia, que rebasando los hechos inconexos se eleva al verdadero conocimiento de las estructuras. En el penúltimo capítulo del libro vuelvo a desarrollar la problemática del entender, de la que ya he tratado repetidamente.

En el enriquecimiento del conjunto de categorías típicas con que poder asir la multiplicidad de la vida espiritual, no sólo reside el progreso de nuestro entender histórico, sino también la necesaria aclaración de nuestra visión del presente. La tipología de las formas de vida, que en Nietzsche se vislumbra, a veces, aforísticamente, había de ser repensada partiendo de una visión filosófica de conjunto. Sin embargo, para eludir el reproche de que enseño en mi doctrina un relativismo sin remedio de los puntos de vista, en la tercera parte he trazado por lo menos las líneas fundamentales de la ética, que vista desde este margen había de cobrar un aspecto completamente nuevo. Si a través del laberinto de la existencia hubiese logrado tender algunos hilos de Ariadna a la conciencia inquiridora del presente, no lamentaría que cada uno eligiera el centro de su orientación de acuerdo con su índole absolutamente peculiar. La vieja sabiduría de los "Wanderjahre", de los "Años de peregrinación", según la cual nada ha de buscarse ni hallarse en el viaje de la vida que no sea lo más excelente de uno mismo, puede convertirse también para nuestro tiempo en una juvenil verdad. Así se conseguirá que los eternos materiales de la vida se combinen en una alta imagen nueva y creadora; mas sólo si el fundamento sobre el que erige es el viejo, el eterno fundamento de la humanidad, en el que también, al cabo, se recoge y demora Goethe: la devoción. *No hay religión más alta que el respeto profundo ante la vida... aunque hable luego en el lenguaje propio de cada uno, de acuerdo con su más íntima ley estructural.*

No se pone punto a la labor de años graves y difíciles sin un hondo sentimiento de gratitud. A los muchos —vivos y muertos— que con sus creaciones, con su ser y con su alma misma fueron para mí ayuda en las jornadas, incluso al semblante de los paisajes que con su quietud me infundieron energía y contento, vuelvo mis ojos con callado agradecimiento.

E. S.

PRÓLOGO A LA QUINTA EDICIÓN

Un libro nacido en determinada fase vital del autor, que de ella se deriva como un brote y que además del contenido objetivo sustancia de la investigación intelectual pretende ofrecer el fruto de un anhelo personal y de la confrontación individual con el mundo, es él mismo una forma *que no puede ser transformada a voluntad. Si quisiéramos refundir en él nuevas orientaciones del pensar que entre tanto se han abierto camino, nuevas visiones que en el interin hemos alcanzado, la reunión de ideas nacidas en distintas etapas de la evolución daría por resultado algo exento de íntima coherencia y, por lo tanto, de verdad.*

La exposición de las "formas de vida" que aquí se intenta se basa en el procedimiento típico-ideal. Más exactamente: los fenómenos son en primer término aislados *e* idealizados; *mas luego añádese a este proceso la consideración* totalizadora *e* individualizadora. *En estas cuatro fases se verifica la busca de categorías fundamentales del entender, que por de pronto sólo son pensadas como recursos metódicos del trabajo científico espiritual. No se trata de ninguna clase de hipóstasis metafísica, como ha de evidenciársele ya por todo el contexto al lector atento. Hasta hoy mismo sigo defendiendo el punto de vista de que era preciso el previo establecimiento de estos tipos ideales aislados para elaborar, partiendo de ellos, los esquemas más generales del entender. Una vez que tengamos conciencia de ellos será posible describir el fenómeno histórico singular —y también el hombre actual es por completo un hecho* histórico— *en toda su peculiar estructura* orgánica *y ver cada rasgo particular en su relación justa respecto del conjunto personal y cultural. Sobre esto ya se había dicho lo necesario en la parte IV, capítulo 2, de modo que no eran posibles falsas interpretaciones.*

Si hoy tuviera que dar forma a la obra entera nuevamente desde el principio, al llevar a la práctica la señalada tendencia fundamental habrían de alterarse algunos detalles al establecer el enlace con orientaciones afines entre tanto surgidas. Mas por las razones dichas, una tan amplia refundición no me ha parecido ni posible ni deseable. Me he reducido a retocar cuidadosamente y ultimar en su interior consecuencia el punto de vista en cuestión y apurar las formulaciones donde me ha parecido necesario. Así, en detalle, por todas partes se ha corregido y se ha aumentado también, ocasionalmente, mediante nuevo material intuitivo y nuevas citas bibliográficas. La posibilidad de atribuir —con Scheler y otros— un lugar de todo punto independiente a los valores vitales ha sido sopesado por mí, pero desde luego ha quedado, planteada la cuestión. Se encontrarán nuevos puntos de vista objetivos en el capítulo, esencialmente modificado, sobre la jerarquía de los valores. Se trata del intento de enfrentar a la solución de Scheler, afín a la concepción católica del mundo, un criterio que responde al estado de conciencia históricamente creado por el protestantismo.

La aceptación que ha tenido mi libro demuestra que había madurado el momento para una ampliación semejante de la psicología en la vida actual del espíritu. A honda gratitud me obliga la comprensión que he encontrado en filósofos y profesionales. Ante todo me llena de satisfacción el hecho de que sobre la base de las discusiones a que ha dado lugar mi intento empiece a constituirse una fecunda comunidad de trabajo con psicólogos que han atacado por distintos flancos el mismo problema de la estructura psíquica. Por lo que a mí se refiere, siento fundamental afinidad (con numerosas discrepancias en el detalle) con las orientaciones de Köhler, de Wertheimer, de Stern, pero ante todo con las de E. R. Jaensch, al que además me une un fuerte vínculo de personales convicciones. Que el pensamiento básico de la psicología de la estructura excluya la aplicación del experimento, nunca lo he afirmado yo. Pues el experimento es un método *tan sólo, no un punto de vista psicológico fundado en un principio. Pero es que hay fenómenos de la vida psíquica —ante todo los altos contenidos espirituales determinados por la historia de la cultura— que nunca podrán ser atacados eficazmente por el método experimental. Y así como justamente respeto la labor experimental allí donde se practica con ánimo científico y auténtico conocimiento, es decir, no por modo meramente*

mecánico y dilettante, *así también ruego que se me deje aplicarme, a* mi *modo, a mi faena dentro de la esfera que por su esencia se sustrae a dichos métodos de investigación.*

Entre los adversarios de mi punto de vista hay algunos ante los que no puedo ceder. Cuento entre ellos a los que carecen en general de visión para la diversidad psíquica del mundo histórico y espiritual, bien por falta de los conocimientos suficentemente claros y extensos de historia que yo presupongo, bien porque, debido a falta de visión psicológica, no han sentido, ni sentirán nunca, el problema que me inquieta. Para ellos tiene que ser incomprensible cuanto yo menciono sobre variedades y fenómenos singulares. Que, por otra parte, haya quienes siguen todavía afirmando que mis tipos no "existen", yo no lo puedo remediar. Lo único que puedo recomendarles es que estudien lógica y se planteen la cuestión de si las leyes de la naturaleza o simplemente los conceptos generales existen verdaderamente en la realidad. Pero casi temo más todavía, ciertamente, a esa otra clase de lectores que operan con tipos rígidos como si *existieran, y para los que su aplicación se convierte en oficio mecánico vacuo de pensamientos. He de reconocer que, desgraciadamente, en semejantes cabezas ha producido mi libro efectos muy desfavorables, pero de los que difícilmente se me podrá culpar. Me siento impotente, en fin, frente a cierta clase de críticos que hubieran preferido escribir el presente libro y que sólo por este motivo aseguran que* ellos *lo hubieran hecho mejor, lo mismo que frente a los que no lo han leído exactamente y vienen por eso con objeciones mucho ha contestadas. Cabalmente debo advertir que en mi exposición cada línea ha sido pensada y repensada, y que aquello con lo que el lector apresurado no sabe qué hacer, ni por dónde empezar, sólo confirmará su sentido si se va con buen ánimo a su acoso. Debe, pues, tantearse la proposición abstracta singular teniendo en cuenta qué fenómenos y qué intuición han conducido a ella. Por otra parte, puedo terminar aquí con las palabras del hombre que escribió el primero sobre formas de vida. Al comienzo de la Etica Nicomaquea dice Aristóteles:* Π επαιδευμένου ἐστὶν ἐπὶ τοσοῦτον τἀκριβές ἐπιςητεῖν καδ᾽ ἕκαστον γένος, ἐφ'ὅσσν ἡ τοῦ πράγματος φὺσις ἐπιδέχεται. *Es decir, que es propio de la sabiduría esperar, en cada esfera, sólo el grado de exactitud que la naturaleza del objeto permite.*

La historia de este libro —los prólogos a la tercera y a la cuarta edición contenían más detalles sobre este punto— está íntimamente

enlazada a mis relaciones personales con el pensador cuyo nombre aparecía ya al frente de los escasos pliegos que constituían el primer esbozo de esta investigación. El 21 de noviembre de 1924 ocurrió su fallecimiento. Mas no sólo este libro, sino lo mejor en mí le pertenece allende la existencia terrenal. Mías son las siguientes palabras, dichas en ocasión de su octogésimo aniversario: "Si la auténtica maestría filosófica y la auténtica libertad de espíritu pueden ganar discípulos sin el recurso de la cátedra, el seminario y la promoción, puedo llamarme su discípulo con orgullo. Si la alta humanidad puede continuarse y fecundarse en quien es casi cuarenta años más joven, despertando la voluntad de imitación en el comportamiento vital íntegro, entonces puedo llamarme hijo suyo". En él se consumó una vida de alta nobleza y de rara profundidad. Quien le conoció pide para sí a los poderes ocultos la misma pureza, la misma bondad y la misma humana excelsitud. Entonces, a la manera de Alois Riehl, podrá, en sentido espiritualmente acendrado, decir con Espinosa: Sentimus experimurque nos aeternos esse.

EDUARDO SPRANGER.

PRIMERA PARTE

FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS

1. DOS CLASES DE PSICOLOGÍA

PODRÍA iniciarse una investigación sobre el carácter del hombre y sobre las formas fundamentales de que es capaz, preguntando si para la ciencia existe realmente eso que se llama carácter. Los partidarios de un empirismo puro argumentarán aquí que hemos de atenernos a los procesos psíquicos efectivos y a sus transformaciones y que en nada se basa el supuesto de un substrato constante, o que evoluciona, según leyes, de estas vivencias y reacciones. Si bien no se discute la pertenencia de todo lo psíquico a este o a aquel yo, el yo mismo es con frecuencia concebido como un proceso fluente, como un acto, declarándose inadmisible la aplicación al yo del concepto de sustancia.

Si por sustancia entendemos, necesariamente, algo como "sustancia material", claro que esta reserva está justificada. Incluso Kant limita el concepto de sustancia al sustrato permanente que pensamos *a priori* bajo los fenómenos de la *Naturaleza* variables en el tiempo. Mas este concepto de la sustancia es sólo el concepto trascendental, es decir, el concepto de algo permanente propio de la teoría del conocimiento. Mas al hablar de sustancia en las ciencias empíricas no nos referimos a lo por modo absoluto permanente e invariable, sino a la ley unitaria o al conjunto de leyes por las que determinamos en el pensar un sujeto de relativa permanencia en el tiempo. La sustancia se disuelve, pues, aquí, en un complejo de relaciones legales que pensamos como válidas para un sujeto espacial y temporalmente localizado.

No sé cómo podríamos valernos en las ciencias del espíritu sin semejante concepto de sustancia, el cual no es otra cosa que el supuesto previo de que nos permite hablar científicamente del comportarse de un sujeto espiritual idéntico en el tiempo. Sólo por él puede

ser definido el sujeto espiritual como un "ser" y la multiplicidad de sus modos de comportarse reducida a "correlaciones esenciales".

La cuestión se complica, ciertamente, porque no puede considerarse al sujeto espiritual individual con todas sus cualidades como algo invariable, sino como sometido, a su vez, a evolución, en la que conserva su "esencia" a través de ciertas metamorfosis que necesariamente se suceden. Mas no es nuestro designio aquí cultivar la psicología evolutiva. Nos proponemos hacer en la evolución una sección transversal por el punto más alto de madurez, considerando en tal estado al sujeto como depositario de modos espirituales de comportamiento constantes. Que se trata aquí de leyes queda expresado por el hecho de que, allende las vivencias y actos singulares que transcurren en el tiempo, suponemos *disposiciones* permanentes en el sujeto individual por lo que a *vivencias* y actos se refiere. Estas disposiciones no son para la ciencia cualidades misteriosas, sino la condensación del conocimiento de leyes y la aprehensión intelectual de lo idéntico en lo mudable en el tiempo. Sólo por el hecho de suponer un comportamiento sometido a ley en el sujeto espiritual puede ser éste objeto de conocimiento. Si se tratara de algo caóticamente irregular y contingente, es decir, de algo que no pudiera reducirse a esencias universales espirituales y a conexiones esenciales de índole espiritual, habríamos de renunciar por completo a una caracterología científica. Pero Kant tenía razón al afirmar que ya en el intento científico están contenidos ciertos supuestos previos del pensar que luego constituyen el armazón fundamental de la ciencia misma.

Con todo esto nada se ha dicho de la peculiar índole de la ley espiritual. Pero no queremos quedar prendidos en consideraciones propias de la teoría del conocimiento, sino que pretendemos exponer la caracterología misma. Nuestra cuestión previa se refiere tan sólo al *principio* según el cual se diferencian los grandes tipos fundamentales de las formas espirituales de vida. Y cada tipo, a su vez, ha de ser reducido a la ley particular en virtud de la cual se hace comprensible su estructura íntima. Si investigación semejante cae en el círculo de la psicología, es algo que requiere consideración más circunstanciada.

Hay quien rigorosamente restringe al sujeto el objeto de la psicología, es decir, a los procesos y situaciones propios de un yo individual, que sólo pueden ser reconstruídos por una conciencia

extraña indirectamente, es decir, con ayuda de los propios procesos subjetivos. Para ciencia tal ya constituye un enigma el hecho de que podamos acercarnos a la intimidad ajena.

La verdad es que esta intimidad está siempre en relaciones con la complejidad objetiva. Entiendo aquí en primer término por "objetivo" sólo lo independiente del yo individual, lo que se le enfrenta, lo que sobre ese yo actúa. Aquí viene a incluirse el sector de lo sensiblemente dado que en cada caso nos ofrece la llamada Naturaleza. Mas también se incluyen aquí las objetividades de índole espiritual, adheridas, ciertamente, de algún modo a lo físico, del que reciben su forma duradera (instrumentos, lenguaje, escritura, obras de arte, ritos, etc.), pero que, al mismo tiempo, suponen conexiones efectivas condicionadas psíquicamente y en las que el yo individual ha quedado permanentemente alojado. Ha de distinguirse, finalmente, de los planos materiales de inserción de estas objetividades y de la acción psíquica recíproca y conjunta a la que deben vida histórica y social, un tercer elemento importante, a saber: el sentido supraindividual en ellas contenido. Al considerar un libro (un trozo de materia, por de pronto) como objeto vendible, lo coordino a una conexión de sentido económica; científica, si lo considero como obra intelectual, y estética, si considero su "presentación". Sin duda se observa aquí una articulación del espíritu objetivo que se basa en la relación ideal con una "esencia especial de valor" en cada caso. En la conciencia individual se refleja esto por prestaciones y vivencias de sentido que participan en la misma esencia de valor. Cada una de estas direcciones fundamentales se somete a una ley especial. Así, por ejemplo, la ley del conocer es distinta de la ley del comportamiento económico y de la de la creación y el goce estéticos.

Así, pues, desde el momento en que pienso al sujeto con su vivir y su crear enlazado a la textura del mundo espiritual social e histórico, le libro ya de la soledad y el aislamiento del puro estado subjetivo y le pongo en relación con los complejos objetivos u objetividades. Son éstas objetivas en triple sentido: en primer lugar, por estar adheridas a configuraciones físicas, ya hagan éstas de directo vehículo de valor, ya funcionen como signo o medio de expresión estética; en segundo lugar, por haber surgido de la acción recíproca de muchos sujetos singulares (en cuanto así ocurre las llamo formas *colectivamente* condicionadas); en tercer lugar, porque

se basan en determinadas leyes de prestación de sentido o interpretación de sentido supraindividualmente *válidas*. Pero hemos de insistir en este punto.

Así como la Naturaleza en su integridad nunca nos es presente por modo sensible, el mundo histórico-espiritual nunca nos es dado en toda su magnitud. Tanto aquélla como éste han de ser siempre "actualizados" en la vivencia individual. Mas inversamente también: así como la conexión natural existente "para nosotros" no se agota en lo que precisamente ahora cae bajo el dominio de nuestra percepción sensible limitada, así tampoco el mundo espiritual se agota en lo que este o el otro sujeto vive o crea ahora precisamente. Antes bien, así como la Naturaleza se erige en nuestra mente como un todo ordenado en virtud de las leyes de los actos cognoscitivos (cuya estructura anticipa *a priori* el esquema de la Naturaleza objetiva), así también ha de basarse nuestro conocimiento del mundo espiritual y nuestra participación en él en las leyes del comportamiento espiritual inherente al sujeto individual como constante ideal de dirección que gobierna tanto los actos de su fantasía productiva como los actos del comportarse espiritual real. En virtud de esta estructura legal del espíritu, viva en el yo, llegamos a entender también las creaciones del espíritu nacidas en condiciones históricas completamente distintas, obra de almas divergentemente organizadas desde el punto de vista histórico. Mas téngase presente que así sólo se preforma *a priori* el armazón mental básico. Las vestiduras históricas y las múltiples fases evolutivas han de captarse tan penosamente por el intelecto como las leyes especiales de la Naturaleza. Ahora bien, si carecieran por completo de estructura (de ley), nunca las entenderíamos. Nos serían tan inaccesibles como las degeneraciones enfermizas de la mente.

Aquí aparece, pues, con un tercer sentido, la objetividad de lo espiritual. No se basa tan sólo en ser encontrado delante por el yo (en la *transubjetividad),* ni en la acción conjunta y recíproca de muchos (en la *colectividad),* sino en estar sometido a leyes determinadas de producción y reproducción (en la normatividad). A esta tercera significación de lo objetivo la llamaremos también en adelante lo crítico-objetivo. Y a lo espiritual meramente encontrado delante, no reducido aún a leyes estructurales, lo designaremos como transubjetivo y colectivo.

Volvamos a la cuestión de la psicología. Es ésta la ciencia del

sujeto individual. Pero este sujeto individual no puede, en modo alguno, ser desprendido de sus relaciones objetivas. Sujeto y objeto sólo pueden ser pensados en relación mutua. Cuando se acentúa el aspecto objetivo se trata de ciencia del espíritu, se ocupa en primer término de los complejos transubjetivos y colectivos de la vida histórica que, como conexiones efectivas supraindividuales, conciernen a este y aquel sujeto individual. En segundo término se ocupa de las leyes ideales del espíritu, de las normas según cuyo módulo el sujeto individual crea de sí mismo algo espiritual en sentido crítico-objetivo o lo asimila con adecuada comprensión. Pero cuando se acentúa el aspecto subjetivo individual, se trata de psicología. Ésta investiga en primer término las vivencias que surgen de la relación del sujeto con lo transubjetivo y colectivo. En segundo término, investiga los actos y vivencias que van de acuerdo con las leyes crítico-objetivas o que de ellas se desvían.

De lo dicho se desprende que sólo puede hacerse psicología, en este sentido, en la más íntima conexión con la ciencia objetiva del espíritu tanto la histórico-descriptiva como la crítico-normativa. Desde el momento en que la psicología del conocer presupone siempre un trozo de saber concluso y alguna teoría del conocimiento, la psicología como conjunto presupone por lo menos la actitud propia de la ciencia del espíritu. Lo subjetivo ha de destacar siempre y en todas partes su silueta sobre el fondo de lo objetivo. Así, pues, hablaremos siempre de *psicología mental* [1].

No requiere una larga demostración el hecho de que, por lo regular, la psicología se entiende hoy en un sentido completamente distinto [2]. Está por triple modo subordinada a los intereses y métodos de las ciencias naturales. La primera de estas dependencias se caracteriza por el problema cuerpo y alma, que se sitúa en el primer

1 En este párrafo y en el siguiente, traza Spranger una distinción entre dos clases de psicología, la "naturwissenschaftlicher Psychologie", la psicología que sigue el estilo y los métodos de las ciencias naturales, y la "geisterwissenschaftlicher Psychologie", que sigue el estilo y los métodos de las ciencias del espíritu. La primera trata de explicar causalmente los fenómenos psíquicos; la segunda de describirlos y comprenderlos como conexiones de sentido, independientemente de las causas extramentales que los producen. En la traducción, llamaremos a la primera "psicología naturalista" y a la segunda "psicología mental" ya que el término alemán y la traducción literal "psicología científico-espiritual" no son muy adecuados ni manejables. (Nota del corrector).

2 El "hoy" se refiere a 1920. Dejo la frase intacta, porque caracteriza la situación histórica de que surgió el presente libro.

plano. No interesan en él tanto las conexiones de índole espiritual a que un proceso psíquico se coordina como su relación con los procesos físicos, nerviosos especialmente. Esta asociación de lo físico y lo psíquico, o más exactamente, del proceso nervioso y el proceso psíquico, da lugar a que los nexos de sentido en que una vivencia se inserta queden anulados, atendiéndose ya sólo a sus condiciones materiales. La sensación de goce que produce el comer y una sensación estética visual son para este punto de vista procesos de índole idéntica, cuyos fenómenos concomitantes objetivos han de indagarse. Ahora bien, "objetivo" no significa aquí otra cosa que procesos físicos interiores, cuyo ritmo podría dibujarse en el encerado en forma de curvas, por ejemplo. Todo esto sólo es posible presuponiendo el conocimiento de los procesos fisiológicos, es decir, de una zona de las ciencias naturales.

La segunda dependencia respecto a las ciencias naturales que se observa en la psicología hoy vigente consiste en que los procesos psíquicos son referidos sólo a *una* forma y a *un* aspecto del mundo ajeno al yo, a saber: a la naturaleza extrafísica puramente determinada por el conocimiento. Se inquiere, pues, qué procesos psíquicos (divergentes) corresponden a los fenómenos naturales exactamente determinados o determinables objetivamente. Presupónense aquí los resultados de la física. Por ejemplo: a la excitación matemáticamente mensurable y graduable se le busca la correspondiente gradación de sensaciones; se obtienen las ondas de excitación, se comprueban las alucinaciones, se indaga la relación entre el espacio objetivo-matemático y el espacio óptico o táctil, etc. Con razón se designa a ambas formas de psicología como "psicología fisiológica" o como "psicofísica". Tienen por tema las relaciones entre el sujeto y el objeto. Pero el objeto con que relacionan lo psíquico es tan sólo el mundo material, y éste a su vez sólo en la forma de la concepción científica. Los actos mismos de ese conocimiento de la naturaleza (y sus resultados condensados en forma de matemática, de física, química y fisiología) no son investigados sino que son el supuesto previo de toda psicología naturalista.

Finalmente se pone, también, de manifiesto su dependencia de la física, en sentido lato, en el proceso mismo de formación de los conceptos psicológicos. Así como la física aspira a explicar todos los fenómenos físicos partiendo de las relaciones, subordinadas a ley, entre los elementos simples, procura esta clase de psicología, a ella

articulada, aprehender la complejidad del acaecer psíquico partiendo también de los elementos. Incluso, a veces, se alimenta la esperanza de asociar de un modo general elementos psíquicos a los elementos físicos. Se intenta, por ejemplo, establecer lo psíquico partiendo de sensaciones simples o de "representaciones" de pretendida diferenciación rigorosa y supuesta independencia.

Teniendo en cuenta su ideal metódico, llamo a esta psicología, orientada en el sentido de las ciencias naturales, *psicología de los elementos.* Insistamos en su peculiaridad antes de considerar, frente a ella, la *psicología estructural* como forma de psicología "mental".

La psicología de los elementos procura descomponer los procesos que en la conciencia individual acaecen hasta sus últimas partes constitutivas diferenciables. Mas hemos de recordar insistentemente que para una psicología consciente de su misión específica sólo debe tratarse de los elementos comprobables en la vivencia. Es verdad que la psicología fisiológica estudia también la dependencia de los contenidos psíquicos respecto a los elementos materiales (físicos o fisiológicos), por ejemplo: las excitaciones de los sentidos, susceptibles de alteraciones y combinaciones deliberadas. Pero estos factores materiales han de considerarse —según la certera distinción de Félix Krueger—, como condiciones de la vivencia psíquica, mas no como sus partes integrantes. Una psicología *pura* sólo debe tener en cuenta lo diferenciable en la vivencia misma, sin que importe el que en el aspecto físico respondan o no a esta vivencia fenómenos que pueden descomponerse todavía en nuevos elementos. Hemos de advertir también que el término "elementos" en modo alguno ha de entenderse aquí en el sentido de partes especialmente separadas unas de otras, pues lo psíquico no es espacial ni aun cuando tiene lo espacial por objeto, como en las representaciones visuales [1]. Mas bien han de entenderse aquí los "elementos" en el sentido de contenidos de la conciencia que se diferencian entre sí cualitativamente por su género y que (recurriendo al aislamiento artificial, si es necesario) pueden ser comprobados por introspección como últimos fenómenos independientes. Aquellas cualidades de los elementos que ya no aparecen independientemente en la conciencia son adecuadamente designadas como "momentos", es

[1] No es la representación, por ejemplo, lo que tiene dos centímetros de longitud, sino lo representado.

decir, como contenidos no independientes, de máxima simplicidad [1]. Así, por ejemplo, hay quien considera una sensación singular de sonido como elemento independiente de la conciencia, mas en él han de distinguirse aún los momentos de la altura, de la intensidad y del timbre.

La psicología de que aquí hablamos tiende por lo regular a destacar y obtener las especies de elementos de la conciencia necesarias y suficientes para construir íntegramente la vida psíquica individual o establecer su curso íntegramente. Evidénciase aquí la imitación del método acreditado por las ciencias naturales. Incluso se ha recurrido a la imagen de los átomos psíquicos (partículas de conciencia) para hacer más evidente el designio de este procedimiento sintético. La aplicación es, ciertamente, muy diversa en los distintos psicólogos. Hay quien considera como primaria *una* clase de elementos psíquicos, derivando de ella las demás, concebidas como "momentos". Herbart intenta establecer la vida psíquica como un mecanismo de *representaciones* en el que sentimientos y tendencias sólo representan el papel de fenómenos concomitantes *de* las representaciones exclusivamente primarias. Münsterberg intenta en su psicología fisiológica establecer la sensación simple a modo de átomo psíquico. No se altera grandemente esta concepción cuando con Wundt, se considera el alma, no como un ser sustancial, sino como un proceso. Lo que se hace es sustituir los elementos más simples por los procesos más simples.

No siempre se llega al extremo de considerar como primaria sólo *una* especie de elementos o procesos. Algunos psicólogos no van más allá de un número limitado de clases fundamentales de elementos psíquicos. El ejemplo más conocido es la división en representaciones, sentimientos y voliciones (de representar, sentir y querer). Ciertamente estas clases fundamentales son, por lo general, sometidas a nuevas subdivisiones.

No nos interesa ofrecer aquí un trasunto íntegro de estos in-

1 Recuérdese la definición de "momento" dada por Husserl en sus "Investigaciones lógicas" (publicada en la Biblioteca de la Revista de Occidente), en el sentido de una parte de un todo que, si bien puede abstraerse del conjunto, no puede existir independientemente por sí misma. Por ejemplo, el color de un objeto es un "momento" porque no puede existir más que unido a una extensión. Spranger habla de los "momentos" de altura, intensidad y timbre de un sonido, porque ninguno de ellos puede existir por sí solo. (Nota del corrector.)

tentos y considerarlos en detalle críticamente. Nada hay, ciertamente, de reprochable en la tendencia a denominar con términos generales los fenómenos que en la vivencia se revelan como fundamentales y de naturaleza idéntica y aplicarlos a la descripción, cada vez más fina, primero de los fenómenos psíquicos más simples y luego de los más complicados, mas hemos de plantearnos la cuestión de si con esta faena queda agotada la obra y la misión de la psicología. Y entonces se nos evidenciará el hecho curioso de que el procedimiento indicado no supone, en modo alguno, la contribución más importante a la comprensión de los procesos psíquicos. Nadie duda que el poeta y el historiador, el que se consagra a la cura de almas y el que se dedica a la educación, tienen que ser buenos psicólogos, vulgarmente hablando. Pero sorprende que precisamente aquellos que han realizado la más excelente labor en este aspecto, con frecuencia no tenían la menor idea de semejante psicología de los elementos. Por ejemplo, la "psicología" de *Romeo und Julia auf dem Dorfe,* de Gottfried Keller, nada tiene que ver con esta forma de análisis. Y nadie puede negar que nos encontramos ante un caso de honda psicología. Y la psicología política, ¿es algo que podamos dominar mediante estos conceptos elementales?

Una cosa es descomponer un proceso psíquico complejo en sus elementos y otra distinta situarlo como un todo en más vastas conexiones de sentido. Cuando Moisés se encolerizaba con el pueblo israelita, no hay duda que se encontraba en un estado afectivo. Ahora bien, este estado podría analizarse según la índole de las representaciones y sensaciones que han participado en él, según el curso y ritmo de estas sensaciones, según la tensión y laxitud que contienen... Pero el historiador da todo esto por sabido y se conforma con la indicación del estado complejo. Quien ha de elucidar psicológicamente la decisión de una personalidad histórica no la descompone en representaciones, sentimientos y voliciones. Se limita a inquirir el motivo que finalmente la movió y le coordina a una histórica conexión de sentido y de valor. Lo demás se sobrentiende si no han intervenido perturbaciones anormales. Así, pues, el pensar propio de las ciencias del espíritu no desciende, *por lo regular,* hasta los últimos elementos diferenciables, sino que se mantiene en un nivel conceptual más alto tomando el proceso interior como un todo de sentido determinado que se incluye en una situación espiritual de conjunto de la que recibe su significación.

Sería inaudito que un poeta mezclase representaciones, sentimientos y apetencias para crear el mundo psíquico de su héroe. En la realidad éste se presenta inmediatamente, como un todo pleno de sentido, ante su fantasía.

Cabalmente parece evidenciarse el límite científico de la psicología de los elementos en el hecho de que destruye la *conexión plena de sentido* de lo psíquico. Puede compararse su procedimiento a la vivisección de una rana. Quien hace la disección descubre su constitución interna y por reflexión también las funciones fisiológicas de sus órganos. Pero nunca podrá producir una rana viva juntando nuevamente las partes. Y así, tampoco podrá obtenerse por la síntesis de los elementos psíquicos la totalidad del alma con su conexión vital plena de sentido referida al contorno espiritual íntegramente. Por el contrario, la conexión plena de sentido es lo primero, y *en ella* diferencia el análisis estos elementos. Pero los elementos mismos no suministran, en modo alguno, una *base de comprensión* para la totalidad. Wundt lo reconoce así en los fundamentos metódicos de su psicología con el llamado principio de la síntesis creadora y con el principio del análisis de las relaciones. También Wundt quiere una psicología de los elementos. Esto se evidencia ya en el armazón de su clásico esquema, que partiendo de los elementos psíquicos avanza, pasando por las formaciones psíquicas, hasta llegar a los complejos y finalmente a la evolución psíquica. Pero Wundt hace notar con insistencia que los compuestos de elementos poseen cualidades no derivables de las cualidades de los elementos mismos. A lo que Mill llama química psíquica llama Wundt síntesis creadora: los compuestos evidencian propiedades no previsibles si se parte de los elementos integrantes. Pero con ello no se establece una ley de la síntesis creadora . . . , pues sería una ley que respondería a una conexión irracional no aprehensible conforme a leyes. Creo, más bien, que el mencionado principio evidencia el constante error del método preconizado por Wundt. Y es que el mundo interior del espíritu no puede ser construído con elementos, del mismo modo que un cuerpo no puede construirse con partículas materiales. La totalidad es aquí lo primero y el análisis sólo tendrá sentido y validez cuando los elementos y momentos hallados son pensados en el todo. Yo invertiría, pues, el punto de vista, sustituyendo el principio de la síntesis creadora por un principio del análisis destructor.

Ya el símil elegido alude al hecho de que el mencionado estado de cosas no carece de analogías en las ciencias naturales. Hasta hoy no se ha realizado la esperanza de llegar a la comprensión de un organismo partiendo de meros principios físico-químicos. Ciertamente, por todas partes se observan en lo orgánico procesos parciales de naturaleza física y química. Pero no bastan ellos solos para la comprensión del organismo en su función total. Más bien parece situarse el problema de lo orgánico en un nivel conceptual superior al de los conceptos científicos constructivos propios de la física y de la química. Mas dejemos aquí este problema y mantengámonos en el terreno propio de las ciencias del espíritu, cosa tanto más fácil cuanto que la dificultad de cómo ha de pensarse la acción de las fuerzas psíquicas directivas sobre el curso de los procesos materiales se considera suficientemente resuelta por el simple estado de cosas. En adelante, pues, dejaremos a un lado el problema psico-físico manteniéndonos en la esfera más amplia de las conexiones de sentido.

Pues hemos dicho antes que constituye una peculiaridad de la totalidad psíquica el presentar una conexión de sentido. ¿Qué quiere decirse con esto? El sentido es siempre algo referido al valor. Digo que una conexión funcional tiene plenitud de sentido cuando todos sus procesos parciales se hacen inteligibles por referencia a resultados de conjunto dotados de valor. Es algo por de pronto indiferente para quién tienen valor estos resultados, si la conexión se verifica en un yo que puede experimentar él mismo como vivencias estos valores o si los valores pueden ser vividos fuera de esa conexión por otra conciencia o si se trata de lo *en sí* valioso. Puede decirse, por ejemplo, que una máquina tiene plenitud de sentido cuando todas sus funciones singulares contribuyen a un efecto de conjunto que de algún modo tiene valor. Un organismo tiene plenitud de sentido en cuanto las funciones que le son propias tienden a la conservación de su existencia en ciertas condiciones de vida dadas y en cuanto esta conservación puede ser juzgada como valiosa para él mismo. Sobre todo tiene plenitud de sentido la vida psíquica en el individuo porque vive en sí mismo la significación de sus acciones de conjunto y la referencia a ella de sus funciones parciales, ya sea como valiosas o antivaliosas. Por eso dice Dilthey que el alma es una conexión para un designio, una estructura teleológica. Y al hablar así sólo se refiere a una teleología

íntima, es decir, atribuye a la conexión psíquica una estructura tal que registra lo valioso y lo antivalioso para el individuo de que se trate por una especie de regulador sentimental. Pero el problema no es tan sencillo como parece desprenderse del concepto de la estructura de Dilthey.

Si en realidad el alma individual no fuera otra cosa que esta inmanente teleología, podría ser concebida desde un punto de vista puramente biológico, es decir, todos sus actos y vivencias estarían regulados por el fin valioso de la propia conservación, al que en todo caso habría que añadir las referencias a la conservación de la especie. Muchos imaginan, efectivamente, así el alma: como una estructura dispuesta sólo para la conservación propia y de la especie. Ahora bien, el alma humana —permítasenos el común uso de esta abreviada expresión para designar el conjunto de las acciones, vivencias y reacciones enlazadas en un yo— está prendida a una conexión de valor mucho más vasta que la de la mera satisfacción propia. Acaso en las fases inferiores de la evolución el alma es en todas sus manifestaciones vitales algo sólo biológicamente[1] condicionado. En superiores fases evolutivas —en la histórica especialmente— participa el alma en creaciones de valor objetivo que no pueden reducirse al simple valor de la propia conservación. Hemos llamado espíritu, vida espiritual y cultura objetiva a estas realizaciones de valores, surgidas en el proceso histórico, que rebasan en sentido y validez la vida individual.

Es algo condicionado por su enlace con esta espiritual conexión el que la vida individual psíquica sea algo más que una mera estructura teleológica dispuesta para la propia conservación y el goce sensual. Evidénciase esto en doble sentido: 1. El individuo vive como valiosas objetos y obras que absolutamente nada tienen que ver con la propia conservación inmediata. Así, por ejemplo, la acción aislada del conocer, sin ninguna necesidad vital, puede ser experimentada como un valor efectivo. Y el goce estético no puede, en modo alguno, ser considerado en todas sus manifestaciones como una resultante de designios biológicos. El hombre de espíritu se diferencia del hombre elemental (ficticio) precisamente en que tiene otras y más altas necesidades que la simple vida y la satisfacción animal. Con sus obras y vivencias alcanza más altos ni-

1 En adelante llamaré biológica a toda estructura que sólo tiende a la conservación del individuo y de la especie.

veles de valor, y según son ellas queda diferenciado interiormente. 2. Pero en una dirección aún mucho más sorprendente se desvía la estructura teleológica del alma espiritual del simple sistema de regulación biológica. Es sabido que no todo lo que *es* valioso es vivido por el individuo como valioso y que, incluso vive como valiosas cosas que "en sí" no lo son. Dicho de otra manera: los valores subjetivos (con su contingencia individual) no coinciden, en modo alguno, con los valores objetivos. Tras esto se oculta el difícil problema del valor crítico-objetivo o *auténtico.* Hay quien se inclina a considerar valioso sólo lo que es valorado efectivamente. Este punto de vista no es más acertado que el que pretende que sólo lo efectivamente percibido por los sentidos es real y verdadero. Tampoco se salva este extremo empirismo y relativismo por la ficción de que las valoraciones comunes de todos los hombres posibles (correspondientes a la percepción sensible de todos los hombres) constituyen el correlato subjetivo de lo objetivamente valioso (u objetivamente real). Pues la cuestión es si estos innumerables seres humanos valoran *certeramente.* Por valor crítico-objetivo no entendemos nosotros, en modo alguno, algo que pueda ser probado o demostrado desde un punto de vista puramente intelectual. Lo que nosotros pretendemos es que también el valorar es algo subordinado a ley y que sólo son "auténticos" o "válidos" *aquellos* valores que coinciden con esta ley de valoración. La conciencia contingente y efectiva de este o de aquel ser humano no es la medida de lo objetivamente valioso, sino únicamente de lo que para él es subjetivamente valioso. Así como para el válido conocimiento del ser se ha erigido la idea de una conciencia supraindividual dentro del yo empírico, así también para el valorar válido habría de construirse igualmente una conciencia supraindividual. Pero sería de todo punto equivocado suponer que esta "conciencia normativa" supraindividual puede ser entendida como conciencia colectiva (social). Pues la sociedad puede valorar tan falsamente —es decir, sólo subjetivamente— como la conciencia individual. Ha de construirse, pues, una conciencia *normativa,* es decir, una conciencia guiada por leyes objetivas que sea árbitro, tanto de lo individual como de lo colectivo.

Ahora bien, esta construcción de una conciencia normativa sólo es la abreviación metafísica de una suma de leyes indeciblemente compleja. Contrastando con Rickert, consideraremos muy circunstanciadamente las leyes especiales del valorar y sus múltiples enlaces,

así como en la tercera parte trataremos de su síntesis en el sentido de un ideal normativo de cultura. Aquí sólo se indica el lugar crítico (desde el punto de vista de las ciencias del espíritu) en que el valor objetivo, se sitúa, allende el subjetivo.

Una vida del espíritu dada históricamente –una cultura– no supone, en modo alguno, la realización de valores auténticos *tan sólo*. Hállanse también contenidos en ella seudo valores, ya sean errores valorativos basados en falsos juicios teóricos, o valores subjetivos derivados de valoraciones inconexas simplemente momentáneas, o bien conflictos de valor no resueltos. Pero lo objetivamente valioso en una cultura es que ha de ser pensada como cumplimiento de normas de valor, como resultado de una ley valorativa que se presenta a la conciencia individual como exigencia, si no va con ella de acuerdo por sí misma.

Consideremos nuevamente desde aquí el concepto del espíritu objetivo, a cuya triple significación nos hemos referido ya. Encuéntrase insertado en el mundo de los objetos como algo transubjetivo que sólo puede ser concebido partiendo de la acción recíproca histórica y de la suma de comportamientos de sujetos innumerables. Los actos por los que este mundo del espíritu fué creado no siempre fueron puros. Evidénciase en este espíritu objetivo la mezcla de un aluvión de mera subjetividad, de normativas ofuscaciones, de contingencias y fallas. Mas está frente al individuo y es algo objetivo, por lo menos en el sentido de que es en grado sumo independiente del yo y de que es un no-yo que reobra sobre el sujeto individual. Puede también incluirse en el concepto de espíritu objetivo la suma complejísima de normas espirituales fundamento de los auténticos valores, objetivos y válidos, con exclusión de las corrupciones y errores valorativos. *Este* espíritu objetivo no existe aún en ninguna parte. Constituye el complejo ideal de normas que en toda su magnitud o fragmentariamente se enfrenta al individuo o a la sociedad como exigencia de cómo se *debe* valorar. Es, pues, "objetivo" no sólo en el sentido de existente fuera del yo, sino en el sentido de normativo, auténtico y válido. Ahora bien, "subjetivo" sería aquí tanto como distanciado de la norma, es decir, no designaría sólo al yo individual frente a la textura espiritual histórica supraindividual. Por mayor claridad llamaremos en adelante espíritu objetivo a la primera forma de espíritu y espíritu normativo a la segunda (correspondiente poco más o menos al espíritu absoluto de Hegel).

El individuo, en cuanto ser espiritual, ha de ser pensado como incluso en ambos, pero en distinto sentido. El espíritu objetivo, con su contenido de valores auténticos y falsos, representa el ambiente socialmente condicionado, el contorno espiritual, ya histórico, de la vida. Por su parte, el espíritu normativo representa la directiva ético-cultural que –según la idea– tiende a rebasar todo estado de valor dado y sólo relativo aspirando al valor auténtico y verdadero. El uno es, pues, una realidad; el otro, lo que debe llegar a ser realmente.

De todo ello se deduce para la *psicología* "mental": El alma individual ha de ser pensada como una conexión de funciones dotada de plenitud de sentido en la que diversas direcciones de valor son relacionadas unas con otras por virtud de la unidad de la conciencia del yo. Las direcciones de valor son determinadas por leyes de valor específicas y normativas que responden a las distintas clases de valor. El yo empírico se encuentra ya inserto en creaciones espirituales de valor supraindividuales, que existen independientemente del yo vivente. En ellas ha creado ya, hasta cierto punto, la ley valorativa un sentido supraindividual que rebasa el yo individual. En cuanto inquirimos la estructura de las conexiones efectivas supraindividuales nos encontramos en el terreno de las ciencias generales (descriptivas) del espíritu. En cuanto orientamos nuestro interés en el sentido de las leyes de valor *normativas* y de las creaciones espirituales de valor *acordes con la norma,* nos movemos en el terreno de la ética general de la cultura. Y en cuanto consideramos las vivencias de sentido y actos del individuo situándolos en primer término coincidan o no con las normas ideales, hacemos psicología "mental". Pues la psicología es una ciencia descriptiva y comprensiva, no una ciencia normativa. Pero no se crea que la psicología sería posible sin el conocimiento de lo acorde con la norma o crítico-objetivo. Antes bien, hemos considerado como peculiar misión de la psicología el destacar lo subjetivo sobre el fondo de lo objetivo en todas sus significaciones. Así como la psicología de los elementos tiene como supuesto previo siempre el saber físico y fisiológico, así también la psicología "mental" presupone el conocimiento de las objetividades espirituales.

Según esto, es la vida psíquica una conexión de sentido en la que pueden ser diferenciadas distintas direcciones de sentido y en la que, con bastante frecuencia, el sentido objetivo y el sentido sub-

jetivo están en contradicción. La actitud cognoscitiva, por ejemplo, es una de estas direcciones de sentido. En ella rige una ley determinada, pero el sujeto individual no vive, ni se comporta, siempre, de acuerdo con este sentido. Otra actitud es la que experimenta estéticamente sus vivencias. La obra de arte se basa en una ley constructiva objetiva (aunque de todo punto informulable), pero el sujeto no siempre realiza en sí mismo el pleno sentido objetivo de la obra de arte. Una tercera actitud es la que valora y produce económicamente. Mas aunque el sujeto, por lo regular, se inclina a comportarse de acuerdo con esta objetiva ley de valor, no se excluyen, sin embargo, desvíos subjetivamente condicionados que *sólo* pueden ser comprendidos psicológicamente.

Comparemos entre sí, finalmente, ambas psicologías. La psicología "mental" parte de la totalidad de la estructura psíquica. Entendemos por estructura una conexión de funciones, y por función, la realización de lo conforme al valor objetivo. Ahora bien, en la estructura total del alma se insertan, a su vez, estructuras parciales con plenitud de sentido, como la estructura del conocer, la estructura del trabajo técnico, la estructura de la conciencia específicamente religiosa. Allí donde se observa la acción conjunta de las estructuras totales o parciales de distintos sujetos y se produce una condensación objetiva (transubjetiva), surge el espíritu colectivo. Si son, además, legítimas, es decir, si obedecen a la norma, sirven de fundamento al espíritu objetivo en sentido crítico, suma de creaciones supraindividuales cuyo "contenido" espiritual es accesible a toda conciencia capaz de colocarse en la situación concreta que nace de base. Así, pues, sobre el yo limitado y contingente se erige un mundo espiritual de sentido supraindividual que crece en la evolución histórica, sufre transformaciones y, en determinadas circunstancias, acaba por decaer.

Por su parte, la psicología de los elementos sólo está justificada metódicamente cuando, en cada caso, investiga los últimos contenidos diferenciables en relación con las estructuras parciales y allende éstas, finalmente, en relación con la estructura total. Depende, pues, metódicamente de la psicología estructural y la sigue. Las representaciones, los sentimientos y los actos volitivos participan tanto en el puro conocer, como en la creación técnica y en el comportamiento estético. Pero, en cada caso, en virtud de un nexo orgánico completamente peculiar. Podemos expresarnos también así: repre-

sentaciones, sentimientos y voliciones son en sí materiales carentes de sentido. La psicología de los elementos por sí sola, si procediera metódicamente con absoluto rigor, sería una ciencia de partes carentes de sentido, exactamente igual que las ciencias naturales que con elementos materiales construyen la naturaleza, pero sin poder alcanzar así nunca un *sentido* del acaecer natural. Sólo dentro de una estructura cobran los elementos psíquicos una relación de sentido, del mismo modo que las partes de un organismo están entre sí en relaciones de sentido. Entonces, las representaciones y combinaciones de representaciones cobran un orden cognoscitivo de objetiva significación, en contraste con el juego elemental y sólo subjetivo de las asociaciones. O bien cobran un sentido estético cuando se manifiestan en la estructura subordinada a la ley que corresponde a la actitud estética, etc.

La confrontación aquí llevada a cabo de ambas clases de psicología destaca deliberadamente los puntos de vista extremos. Si se pregunta si son posibles avenencias y articulaciones intermedias, ha de decirse que la diferencia de orientación en la investigación condicionada por la diversidad de los *objetos* que se persiguen no puede ser anulada, pero sí la diferencia en la formación de conceptos y en los métodos. La psicología fisiológica que se atiene expresamente a la conexión entre lo psíquico y los hechos físicos anatómica y fisiológicamente comprobables, jamás podrá coincidir con la psicología que explora lo psíquico en su relación con el espíritu. En cambio, puede ser superado el método basado en la analogía con la atomística y la mecánica. En realidad, se ha seguido ya esta orientación, incluso por psicólogos cuyo punto de partida originario son las ciencias naturales. Ya la aportación de puntos de vista biológicos y teórico-evolutivos supone una mediación entre ambas tendencias psicológicas. Las discusiones sobre los conceptos de evolución psíquica, estructura, totalidad y figura (articulación), son demasiado fluentes para que podamos resumirlas aquí. Hemos de conformarnos con mencionar a William Stern, E. R. Jaensch, Félix Krueger y Köhler-Wertheimer-Kaffka como —con toda su diversidad— los representantes del movimiento que tiende a superar la bipartición de la psicología por lo que al método se refiere.

Sin embargo, ninguno de estos conceptos basta por sí mismo para caracterizar la peculiaridad de la psicología "mental". Lo decisivo reside, más bien, en el hecho de que ésta se ocupa de

vivencias y actos del sujeto conexionados con plenitud de sentido. Ahora bien, este sentido subjetivo jamás sería aprehensible para otro individuo si no se presentara como un caso especial —todo lo individualizado que se quiera— de conexiones de sentido objetivamente válidas. El hecho de que en las estructuras rijan leyes objetivas, aunque no completamente puras siempre da lugar a un sentido que, rebasando el yo singular, se hace accesible para los demás [1]. Llamo *función espiritual* al enlace de funciones psíquicas subjetivas en virtud del cual es engendrado algo dotado de sentido objetivo. En cuanto el alma no constituye sólo un sistema de propia conservación, sino una conexión estructural, es capaz de crear configuraciones de sentido supraindividuales. En cambio, los elementos psíquicos quedan vinculados al yo singular, puramente subjetivos y solitarios. Jamás podrá darme otro *sus* representaciones, *sus* sentimientos y *sus* apetencias. Pues, según su esencia, son *meros* estados o funciones del yo. Yo tengo mis funciones y estados propios y, como tales, son inseparables de mi vivencia del yo. Así, pues, la psicología de los elementos trata de fenómenos accesibles sólo directamente a la propia experiencia psíquica de cada uno. Ahora bien, otro puede comunicarme perfectamente el *sentido* de su vivencia. Para ello engendra algo objetivo, ya sea un producto cognitivo lingüísticamente fijado o una obra de arte o un producto técnico, y al vivir yo este sentido objetivado surge en mí el acto espiritual correspondiente, es decir, orientado idénticamente por el sentido. Su estructura constituirá, ciertamente a su vez, un tejido de representaciones, sentimientos y apetencias. Pero se trata entonces de *mis* representaciones, etc., que, como es sabido, ni en índole ni contenido coinciden con las suyas. Sólo el sentido nos es común. Así, pues, engendrando sentido y viviéndole es como el alma individual llega a establecer contacto con el espíritu supraindividual.

Es un mérito de E. R. Jaensch haber laborado en pro de la reunión de estas dos psicologías, que respectivamente tienen como punto de partida las ciencias naturales y las ciencias del espíritu. Dice con razón: "Ya el hecho de que en la diferenciación de ambas

[1] Ciertamente hay también sentido meramente subjetivo, como puede observarse, por ejemplo, en una clave completamente privada o en ciertos estados psíquicos enfermizos. Si, no obstante, consideramos a esto dotado de sentido, supónese que aludimos al hecho de que, indirectamente, a través de tendencias objetivas de sentido, es de modo general accesible como su última especificación individual.

psicologías se observe una especie de restauración de la doctrina de la doble verdad, debería darnos que pensar. Pero es lo decisivo que cuanto más ahondamos en la exploración de sensaciones y percepciones, más se desvanece, incluso en estas mismas regiones, la imagen de una realidad de conciencia exenta de sentido y de valor. Débese a la estructura estratificada de la conciencia, puesta al descubierto por nuestros trabajos, el que haya podido sostenerse tanto tiempo la ilusión de la posibilidad de dos psicologías independientes. Como nuestros sondeos de los estratos de la conciencia demuestran, las intenciones referidas al sentido y al valor encuentran siempre su más perfecto cumplimiento precisamente en los estratos superiores de la conciencia, y no pueden, por tanto, pasar desapercibidas allí, mientras en las capas inferiores sólo a una perspicaz exploración se descubren. Pero la diferencia es de grado, no de esencia" [1].

En virtud de su estructura sometida a leyes, en la que lo espiritual es engendrado o vivido, participa la psique individual en el reino del espíritu [2]. Diríase que, en ocasiones, no es capaz de aprehender íntegramente el sentido objetivo de este mundo espiritual y que, en ocasiones, rebasa lo encontrado delante con su normativo trabajo constructivo. Surge, pues, una tensión entre el alma y el espíritu. Pero existe también siempre una tensión entre el espíritu histórico y las leyes eternas que en sí mismas no son otra cosa que tendencias de la formación de sentido. Nuestra próxima faena será, pues, el descubrimiento de estas leyes y de sus ramificaciones. Hemos designado antes su conjunto como espíritu normativo. Esta cuestión propia de las ciencias del espíritu se hace psicológica desde el momento en que nos proponemos estudiar los múltiples sujetos teniendo en cuenta cuál de las distintas leyes espirituales predomina en éste o en el otro, determinando de modo típico su estructura subjetiva. Pues este desviarse de la idea de una estructura normal del hombre alcanza a las particularizaciones históricas y personales que precisamente ha de describir la psicología.

La exposición de la estructura psíquica humana, en general, en

[1] E. R. Jaensch: *Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt,* Leipzig, 1923, pág. 413.

[2] Hasta qué punto lo espiritual objetivo debe adherirse a lo material objetivo para cobrar una existencia duradera en el tiempo, no hemos de investigarlo aquí. Véase sobre el tema mi artículo en el escrito de homenaje a Volkelt (1918): *Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie.*

relación con la estructura total del espíritu objetivo y normativo sería el tema de una *psicología general ("mental")*, mientras que los tipos de las estructuras individualizadas en las que, en cada caso, se expresa preponderantemente un aspecto del espíritu normativo y objetivo, se incluyen en la esfera de la *psicología diferencial ("mental")*.

2. MÉTODO ANALÍTICO Y MÉTODO SINTÉTICO

La unidad del alma individual está dada por la referencia de todos los actos y vivencias singulares a un yo. Éste no puede ser definido, sino sólo vivido. Veremos más adelante que la vivencia del yo no es, en modo alguno, algo de todo punto unívoco, sino que tiene un "sentido" muy diverso en las distintas funciones espirituales. Lo que vulgarmente se entiende por yo es el centro de vivencia por enigmático modo vinculado a un cuerpo y, por tanto, localizado así definidamente en el tiempo y en el espacio. En cuanto todos los actos y vivencias son procesos en un yo dotado de unidad, puede decirse que corresponden a una estructura cerrada. En último término, pues, han de culminar en un sentido dotado de unidad. Pero tal estructura está diferenciada en sus funciones. La estructura total consta de un número de estructuras parciales, a cada una de las cuales corresponde su función específica, luego también su valor específico. Puede imaginarse el conjunto según la imagen de una división del trabajo sobre la base de un plan dotado de unidad.

Para que las expresiones queden más exactamente definidas, tengamos presente que:

Entiendo por *acto* espiritual la actividad estructuralmente entretejida de distintas funciones psíquicas, que da lugar así a un producto espiritual de sentido supraindividual. Así, por ejemplo, un juicio es un acto espiritual, mientras las representaciones, asociaciones, reproducciones, sentimientos y procesos de apetencia sólo son funciones psíquicas. Si en un par de notas que tarareo pongo un sentimiento significativo, dándole así una especie de substrato objetivo, esto constituye un acto espiritual. El amor por el que me siento vinculado a otro constituye un acto espiritual, así como la pretensión con que defino mi derecho frente al suyo.

Al acto como comportamiento espontáneo que *da sentido* corresponde la "vivencia" como comportamiento receptivo que cumple *el sentido.* En la vivencia adquiero conciencia del sentido supraindividual adherido a productos espirituales objetivamente dados. Le traduzco, por decirlo así, en estados psíquicos actuales de mi yo. Entender lo que otro dice cuando nos "deleitamos" con una obra de arte, hallar la mano de Dios en nuestro destino, ser amado por otro, esto son vivencias.

Actos y vivencias no son rigorosamente separables unos de otras. Pues en todo acto existe un momento de vivencia que reobra sobre el yo y en toda vivencia hay un reactivo carácter de acto. En adelante, pues, hablaremos sencillamente de actos, aun allí donde la relación espiritual constituye más una vivencia que un crear, más un recibir que un prestar sentido.

Una clase específica de actos crea, pues, un sentido específico. La correspondiente clase de vivencias aprehende y entiende este sentido específico. Así, por ejemplo, el conocimiento como totalidad tiene un sentido peculiar que no debe confundirse con el del arte o el de la religión. Cuando veo una estrella puedo hallar en esta vivencia distinto sentido, según me incline a la astronomía, a la lírica o a la religión. Por eso, corresponde a cada clase de actos y a la respectiva clase de vivencias una *esfera de sentido.* Si al mismo tiempo pensamos en las posibles particularizaciones históricas de su manifestación y en la humana labor constructiva que evidencia, podemos hablar también de una *esfera de cultura.* Ahora bien, toda esfera de cultura posee su independencia ideal por el hecho de estar al servicio de un sentido determinado.

Hemos definido el sentido como lo referido al valor. Luego el sentido supraindividual será lo referido al valor supraindividual. Pero por supraindividual no se entiende aquí lo colectivo (que en sentido crítico aún puede ser subjetivo), sino lo normativo, lo crítico-objetivo. Así, pues, en los actos espirituales de una clase determinada se intenciona y realiza un valor objetivo (en el sentido de una orientación o clase de valor determinada). Respondiendo a esto, en las correspondientes vivencias será aprehendido y vivido un valor de la clase respectiva. Luego debiera ser posible, partiendo de las clases de valores, indagar las clases de actos.

Pero debemos ponernos aquí en guardia ante una posible interpretación falsa. La estructura del espíritu individual sólo tiene,

por decirlo así, sus articulaciones en los actos de valoración y en las vivencias de valor. Pero los actos y vivencias espirituales no son ellos mismos necesariamente valoraciones. Más exactamente: en los actos espirituales se *basan,* cuando se han verificado de acuerdo con su ley específica, valoraciones y vivencias de valor precisamente porque por ellos se ha dado satisfacción objetiva a la tendencia espiritual específica. Pero los actos, como tales, no son valores o no necesitan serlo. Sería, por ejemplo, completamente falso considerar —como se ha hecho en ocasiones— los actos de conocimiento como actos de valoración. Las afirmaciones y las negaciones no son predicados de valor positivos o negativos que se atribuyen a las proposiciones. Los actos de conocimiento tienen su estructura propia de todo punto, que ha de obtenerse por reflexión sobre la pura actitud cognoscitiva. Y precisamente puede considerárseles exentos de valor en el sentido especial de que en ellos precisamente ningún sentimiento de potenciación o atenuación vital del individuo debe representar un papel determinante. Las categorías en que conocemos la realidad son puros actos del pensar dirigidos a lo objetivo, no derivables de ninguna clase de *valoración* de los objetos para el sujeto que lo realiza, si bien se adhiere al acto puro de conocimiento, realizado conforme a leyes, una vivencia peculiar de valor, el cual pertenece a la clase de los valores del conocimiento. O consideremos el comportamiento estético: éste, como una clase determinada de actos y vivencias, no supone aún un valorar. Si en el juego sonoro de una sinfonía encuentro, al sentirlo y seguirlo en mi interior un cierto estado de alma, no por ello valoro los sonidos y sus sucesiones. Pero a esta clase de actos y vivencias se adhiere, a su vez, una específica vivencia de valor, ahora la puramente estética. Finalmente: el trabajo que el campesino pone a contribución para labrar su campo, este complejo de actos técnicos, no es un valorar. Pero a su logro y a su perfección se adhiere la vivencia de valor peculiarmente económica. Dicho de un modo general: en toda zona del espíritu, en cuanto objeto de quehacer actual, predomina un específico punto de vista valorativo. En su forma de fenómeno temporal se convierte en conexión de designio. Y de la realización del propósito irradia la específica vivencia de valor, como en toda teleología, sobre los medios e instrumentos que sirvieron para realizarla. Así, éstos "tienen" valor, pero no son, evidentemente, valoraciones. También en una máquina cada parte tiene su valor técnico en la medida en que

contribuye al rendimiento del todo. Pero las partes no pueden ser comprendidas por este valor solamente. Han de ser objeto de consideraciones de índole física y química. No sólo están subordinadas a la teoría del valor, sino, primeramente, a la matemática, a la estática y a la dinámica. Si aplicamos esto a nuestro caso, resultará que la teoría del conocimiento no es una teoría del valor, como no lo es la estética, ni lo es la técnica. Ahora bien, la función del conocer, la vivencia estética y la producción económica, pueden, cada una de ellas, situarse en el resultado desde el punto de vista de una clase específica de valor.

Así, pues, si toda clase de actos espirituales a la postre se subordina al correspondiente punto de vista específico de valor, si puede, pues, hablarse de valores propios del conocimiento, de valores estéticos y de valores económicos, ligados todos en el espíritu individual en la unidad de un yo, se sobrentiende que toda dirección de valor ha de matizarse de algún modo frente a la otra y que toda vivencia de valor de una clase determinada ha de ser referida a la vivencia total valorativa del sujeto espiritual. De otro modo no sería el yo espiritual una estructura, es decir, una conexión funcional, sino un haz de funciones yuxtapuestas. Más adelante llamaremos a este centro en que es experimentado el valor de cada función espiritual singular para la integridad de la vida espiritual, esfera religiosa de sentido. El carácter de lo definitivo es, por tanto, lo peculiar de los actos religiosos, y toda vivencia espiritual es religiosa en la medida en que supone algo definitivo para la vivencia de valor total del individuo. Pero esto nos hace avanzar prematuramente en nuestro tema.

Por lo que respecta a las determinaciones conceptuales preliminares de que aquí se trata, baste con hacer notar que consideramos las distintas direcciones de valor como *síntomas* para la articulación de las esferas espirituales. Pero veremos que toda esfera espiritual tiene su ley constructiva peculiar, que requiere especial análisis. Procedemos, pues, metódicamente, considerando el valor específico como el fin a cuyo servicio se pone la estructura total de actos y vivencias de la esfera de que se trata. Si la pura ley del conocer está realizada en los actos de que se trata, a ellos se adhiere el puro valor propio del conocimiento. Si la pura ley de la economía aparece realizada en un grupo de actos o vivencias, a ellos se adhiere el puro valor económico, etc. Lo opuesto a la ley, en cambio,

conduce, en cada zona, a la vivencia específica de antivalor correspondiente.

Una observación final: actos y vivencias son, como ya lo indica su nombre, procesos temporales; es decir, *ocurren* en el tiempo como acaecimientos reales. Pero no está dicho con ello que su contenido sea también de naturaleza temporal. Hemos dicho que los actos espirituales *realizan valores*. Debemos, pues, hacer una distinción entre la tendencia eterna —la ley espiritual en ellos viva— y la realidad histórica por ellos informada, es decir, colmada de sentido. Sobre los bienes económicos se cierne "lo económico"; sobre los conocimientos, "lo verdadero"; sobre las obras de arte, "lo bello". Estos objetos eternos o leyes (lo verdadero, lo bello, lo justo) advienen en el tiempo de doble manera. Por una parte, en lo que se refiere al mundo real tempo-espacial, son en él de modo peculiar "realizados" o "logrados" en lucha con él, configurados en la materia; por ejemplo, expresados *en* ella. Por otra parte, son "actualizados", es decir, realizados en la vivencia efectiva de esta o de la otra alma. Pero que el contenido, de los actos espirituales es en sí intemporal, se evidencia ya por el hecho de que pueden ser *comprendidos* allende el espacio y el tiempo. Esto sólo es posible cuando hay en ellos una ley o una validez independiente de la verificación o realización aquí y allá. Al trasladarnos al interior de una situación histórica (real) determinada, comprendemos el *sentido* de los actos espirituales realizado en ella normativamente. En virtud de su legalidad el mundo espiritual participa, pues, en lo intemporal, del mismo modo que la Naturaleza puede ser concebida intemporalmente como configuración *subordinada a leyes,* aunque la multiplicidad de sus "fenómenos" esté siempre temporalmente condicionada y nunca pueda ser comprendida por completo *a priori*. Los fenómenos espirituales están siempre condicionados o revestidos *temporalmente.* El contenido espiritual, su estructura legal es *intemporal.* Entiéndese, pues, cabalmente, por comprensión espiritual la reducción de los fenómenos temporales del espíritu a su intemporal y legal contenido de sentido.

La misión cardinal de una psicología de los actos consiste en hallar las direcciones fundamentales en que se erige el espíritu objetivo. O dicho de otra manera: determinar los vínculos existentes entre la vida espiritual supraindividual y el yo como centro individual de los actos. Pues no cabe la menor duda que el espíritu

objetivo, con su contenido valioso o antivalioso, arraiga en el vivir y el crear de los individuos humanos. Por ellos fué producido y en ellos despierta siempre de nuevo a la vida. Ha de presumirse, pues, que la estructura espiritual del alma coincide en sus direcciones fundamentales con la estructura del espíritu objetivo. Las direcciones de sentido en que se mueven los actos y vivencias del alma individual estarán en relación refleja con las esferas de valor de la cultura, ciertamente sólo por lo que respecta a la tendencia fundamental, no por lo que respecta al contenido histórico. Pues en ambas actúa como principio informador el principio del espíritu normativo [1]. Pero, al mismo tiempo, existe una relación de acción recíproca: el sentido de la vida individual es determinado por el sentido de la cultura objetiva históricamente dada, y la cultura histórica es revivida siempre de nuevo y transformada por las almas vivientes que la mantienen y son por ella mantenidas. Mas sobre ambas brilla una estrella conductora señalando la meta: El conjunto universal de las normas que valen para las almas individuales es la idea de la humanidad. Su extensión al espíritu objetivo conduce a la idea de la cultura auténtica.

Así, pues, dos métodos se nos brindan para determinar las direcciones fundamentales en que la vida espiritual se diferencia. Puede partirse de la cultura objetiva históricamente dada y de su articulación esencial retroinferir las direcciones de sentido que se han de encontrar de modo permanente en la estructura del alma individual. O puede intentarse obtener sintéticamente la articulación de la cultura partiendo de los actos fundamentales eternos del alma individual. Exploremos con algún detalle ambos caminos.

I

La cultura, la vida espiritual históricamente dada, se constituye en fases superiores evolutivas y consta, sin relación aparente al tiempo y al espacio, de un número de esferas culturales que en la

[1] Es falso de toda falsedad el entender la relación entre el espíritu objetivo en una manifestación histórica determinada y el particular sujeto individual histórico en él incluso sencillamente por la categoría de la "expresión". El espíritu objetivo contiene siempre mucho más que la mera expresión de la estructura psíquica individual correspondiente.

conciencia y en el lenguaje de los seres humanos que en ellas participan quedan enteramente separadas. La cultura se quiebra, por decirlo así, en una serie de esferas de trabajo o funciones. En cada una de estas esferas se realiza una clase específica de valor. En cuanto esta clase de valor determina —en cuanto señala fines reales— la erección de la meta, puede llamarse también a estas esferas conexiones de designio. Hemos de presumir que en toda conexión de designio se aloja una ley [1] determinada que regula el sistema de los medios estructuralmente aptos para el fin que se persigue. Enumeraremos de manera por de pronto enteramente asistemática las esferas que de modo general han de tomarse en consideración como esferas independientes: la ciencia, la economía, la técnica, el arte, la moral, la religión, la sociedad, el Estado, el Derecho y la educación. Naturalmente que estas esferas culturales no se sitúan espacialmente unas junto a otras como las partes de un cuerpo físico, sino que se insertan unas en otras y constituyen una estructura, es decir, una conexión funcional. Así se nos presenta hoy la ciencia con un aspecto estatal, un aspecto económico, un aspecto moral y un aspecto pedagógico. Y en la economía participan factores jurídicos, científicos, técnicos, morales, incluso factores religiosos. La separación de estas esferas no es, pues, una separación real, sino un aislamiento reflexivo según el valor a que en cada caso se atiende. Sin embargo, los motivos de su diferenciación deben haberse impuesto a la conciencia con gran fuerza. Pues aun el no iniciado presiente instintivamente y con cierta aproximación los límites que las separan. Más sólo aproximadamente, pues la delimitación estricta no es, en modo alguno, fácil. Por ejemplo, el que aún se mantenga viva la disputa entre la "fe y la ciencia" demuestra cuán difícil es diferenciar la ciencia de la religión. Y el problema de la distinción entre Estado, Derecho y sociedad y el deslinde, a su vez de la moral dentro de ellos, nos lleva a los más enmarañados problemas. Ahora bien, si se quisiera coordinar cada esfera cultural al designio correspondiente del alma individual, por ejemplo, a un impulso científico, económico, técnico o estético, a una disposición moral o religiosa, a una naturaleza estatal, jurídica o social en el hombre, harían acto de presencia los mismos enigmas que se encuentran en

[1] Naturalmente, entendemos siempre por la expresión abreviada "ley" un complejo de legalidades que en sí puede ser diferenciado en grado sumo.

las esferas culturales. ¿En qué consiste, entonces, el motivo religioso del alma? ¿Cómo se diferencia del científico y del estético? ¿Dónde acaba la naturaleza social del hombre, dónde empieza la estatal, etc.? Claro que podemos servirnos –como yo mismo hice en la primera versión de la presente obra (1914)– de los sistemas culturales objetivos como guías para la investigación de los actos espirituales fundamentales. Pero no basta la mera reducción de la conexión supraindividual a las tendencias individuales, pues el *sentido* de estos actos no quedaría aclarado suficientemente.

Añádese otra dificultad. Las esferas culturales históricamente dadas contienen siempre particularidades propias de la respectiva época cultural. La economía es acaso una economía dineraria basada en el crédito; la ciencia, positivista; la sociedad, una sociedad de clases; la religión está, tal vez, indisolublemente vinculada a la filosofía, y en cuanto al derecho puede ser positivo, individualista. Si, de acuerdo con esto, quisiéramos construir los tipos humanos correspondientes, no obtendríamos tipos eternos, válidos para todas las culturas diferenciadas, sino tipos históricamente condicionados. Así Wölfflin, en su espléndida obra *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe,* sitúa tipos históricamente particularizados a la vera de tipos intemporales (derivados de la esencia eterna del arte plástico). Tendríamos, pues, que afinar nuestro procedimiento con supremo tino para aprehender sólo la ley eterna de la economía misma, del arte mismo, de la religión misma. Pero a esto difícilmente podría llegarse por un método meramente reductivo. Imagínese, por ejemplo, cuán difícil sería reducir, dado el contingente estado de cosas de una época, el derecho y la economía a sus principios eternos y entre sí distintos. ¡Qué imagen tan distinta obtendríamos de la esencia de la religión partiendo de la concepción espinosiana del mundo, o del neoprotestantismo cristiano de matiz ritschliano! Es notorio que sólo se llegaría a un resultado, hasta cierto punto satisfactorio, si procediéramos previamente a un estudio comparado de los sistemas culturales en las distintas fases de la cultura y en las distintas individualidades. Ahora bien, todos sabemos cuán estériles son los estudios comparados cuando se basan simplemente en datos reunidos empíricamente. Ha de disponerse ya previamente de principios deductivos, de modo que sólo sean comparados *los* productos en los que pueda presumirse *a priori* una ley estructural idéntica. De otra manera podría ocurrir que incluyéramos como ciencia en nuestra investigación algo

más próximo, por su esencia, a la religión o a la intuición estética. O tomásemos por moral lo que, según su sentido, sería de naturaleza jurídica, etc.

Podría también ocurrírsenos utilizar las ciencias singulares de la cultura, elaboradas ya por la reflexión sobre la vida espiritual, como guías para la articulación de las esferas espirituales. La teoría de la ciencia, la teoría del arte, la teoría de la religión, la economía, la política, la sociología, la teoría del derecho, la ética y la pedagogía, aludirían, cada una de ellas, a un tema especial del espíritu. Mas si la cosa aparece aquí más clara de lo que es —¿quién sería capaz de orientarse convenientemente hoy, por ejemplo, en la articulación de las ciencias sociales? [1]—, habría, sin embargo, que abstenerse por principio de pronunciar conclusiones filosóficas, partiendo de la situación de las ciencias especiales surgidas por regla general de una necesidad práctica. Así, por ejemplo, la economía pura es algo distinto de la teoría económica popular más en boga. Luego este camino tampoco nos lleva a buen fin.

Por difícil que sea, por imperfectamente que, al principio, lo logremos, hemos de elegir la vía sintética en vez de la analítica, la puramente deductiva en vez de la reductiva, e intentar obtener de las orientaciones eternas de la naturaleza humana las direcciones fundamentales que cada cultura histórica sólo muestra en forma singular e irracional entrelazamiento.

II

El procedimiento sintético —según del primer capítulo se sigue— no debe entenderse como si la vida espiritual o simplemente la psique individual hubieran de construirse con los últimos elementos psíquicos. Pues los elementos psíquicos, obtenidos en parte por coordinación a los elementos materiales corporales, externos o internos, carecen ya de una conexión de sentido. Ahora bien, es imposible concebir, por lo ajeno al sentido, lo que tiene sentido. En la psicología de la estructura sólo ha de considerarse como elemento constructivo lo que contiene un sentido por sí, lo que supone una direc-

[1] Véase Georg von Mayr: *Begriff und Gliederung der Staatswissenschaften*, Tubinga, 1910.

ción de sentido. Es, pues, nuestro propósito, establecer la estructura total de la psique partiendo de las direcciones de sentido cualitativamente distintas, pero generalmente en relación mutua de sentido, sin embargo. Para ello es, por de pronto, necesario determinar plenamente las direcciones de sentido. Por determinar "plenamente" entendemos aquí hallar todas las clases de actos claramente diferenciados por un sentido inmanente en ellos y que, por lo mismo, son *imprescindibles* y *suficientes* para concebir la multiplicidad de los fenómenos psíquico-espirituales. La condición "imprescindible" alude al hecho de que no deberá faltar ninguna dirección fundamental independiente. La condición "suficiente" exige que no sean incluídos actos complejos que pudieran ser reducidos a la acción conjunta de actos más simples que dan sentido.

Desde el momento en que toda ciencia auténtica se basa en la colaboración de los métodos deductivo e inductivo, también aquí, la prueba de exactitud de los principios aceptados *a priori* residirá, en definitiva en la posibilidad de que, partiendo de ellos, sea realmente concebible la multiplicidad de los fenómenos empíricos. Pero esta comprobación histórica es algo ulterior. El punto central de nuestro método se sitúa, más bien, en el hecho de que todas las direcciones espirituales fundamentales y el sentido que en ellas se intenciona puedan ser aprehendidos *a priori* [1]. El henchirse estas tendencias con la materia extraída de la naturaleza o de la vida histórica es algo que no se puede calcular de antemano. Precísase aquí el conocimiento de los hechos, del mismo modo que las leyes naturales particulares sólo pueden ser obtenidas por la observación del acaecer real de la naturaleza. Pero los principios informadores —en nuestro caso, las tendencias fundamentales de sentido, y en el caso de las ciencias naturales, la ley universal de la causalidad— son condiciones necesarias para la comprensión del espíritu y de la naturaleza. Si el ser humano fuera un caos de tendencias cambiantes no habría comprensión posible del mundo histórico y social. Pero en su medula espiritual es siempre de idéntica estructura. Por mucho

1 Es cosa sabida que *a priori* no significa *previo* a toda experiencia, sino *en* toda experiencia. No se trata de urdir el mundo espiritual partiendo de conceptos apriorísticos, sino de captar las leyes fundamentales de sentido previamente supuestas ya al coordinar un fenómeno singular cualquiera a una esfera determinada. La inserción de lo evidente *a priori* en las conexiones psicológico-efectivas es tratada con todo detalle por Theodor Erismann: *Die Eigenart des Geistigen. Induktive und einsichtige Psychologie,* Leipzig, 1924.

que cambien con el proceso evolutivo del espíritu los grados de su diferenciación, tanto en la forma más latente como en la más desarrollada, actúan tendencias eternas, direcciones eternas de los actos y vivencias, sin los que no sería posible "comprender" la conexión íntima de un alma extraña y remota. En nosotros mismos llevamos el armazón del espíritu. Por eso puede ser expuesto *a priori,* prescindiendo de particularizaciones históricas y geográficas. Incluso ha de ser posible anticipar que allí donde nos encontremos con algo que sea cultura humana hallaremos las mismas direcciones fundamentales y que con el desplazamiento de una, con su acentuación unilateral, están enlazados necesariamente desplazamientos de todas las demás, su mengua para el valor total de la vida, por ejemplo. Lo fundamental sobre las formas de vida es, pues, comprensible *a priori.* Los ejemplos sólo sirven para ilustrar, confirmar y animar.

He de confesar, sin embargo, que sólo al cabo de años de meditación he podido dar con el principio metódico que nos lleva aquí al fin propuesto. Y ello porque para esta investigación de los actos espirituales básicos es necesario desembarazar la visión de la enorme complejidad que existe en todo producto histórico del espíritu. Para expresarse con una imagen que considero fundamental: hay que habituarse a captar en la tumultuosa sinfonía de la vida el número limitado de temas cardinales que componen su urdimbre. Algunos motivos se nos acusan de modo que no podemos dejar de percibirlos, mas otros han sido complicados por el compositor con los demás de tal manera y su forma simple ha sufrido tales variaciones que sólo son audibles para quien los ha captado previamente en su desnuda simplicidad.

Siempre es la vida para nosotros un proceso complejo, y sus componentes simples casi nunca se nos presentan en el estado de aislamiento suficiente para poder ser llevados inmediatamente a una expresión abstracta de pensamiento. Mas he aquí que por súbito atisbo (1920) caí en la cuenta de que cabalmente esta urdimbre debía ser tomada como punto de partida metódico. Acaso bajo el influjo vago de criterios neoplatónicos fué concretándose en mí la certidumbre de que en *todo* está contenido *todo.* No hay sector de la vida espiritual en que no estén presentes —si bien con desigual intensidad— *todas* las direcciones espirituales fundamentales. Todo acto espiritual total revela a la visión analizadora *todos* los aspectos en que el espíritu puede diferenciarse.

Para llegar a una comprensión adecuada de este proceso de pensamientos hemos de estar dispuestos, ciertamente, a practicar un viraje en nuestro modo corriente de pensar. No se trata de una teoría complicada. Por el contrario, es de sorprendente sencillez. Todos los principios científicos fecundos y de largo alcance son sencillos y claros. Ahora bien, han de disponerse los propios pensamientos tal como lo exige la circunstancia de que no es una única esfera espiritual lo que ha de analizarse, sino que han de considerarse todas en mutua relación. Se verá entonces que no se había prestado hasta ahora la suficiente atención a esta urdimbre y que precisamente por ello no había sido reconocida adecuadamente la *sencilla* y *limitada* esencia de las distintas tendencias espirituales. Este viraje no será fácil para todos. Pero sólo se aprenderá a ver estructuralmente de modo adecuado si se reconoce la necesidad de *aislar* e *idealizar*, primero, para llegar así, a la postre, a comprender las deformaciones de la vida como una maraña de motivos originalmente muy simples.

Entre las inevitables parcialidades inherentes a todo propósito y a todo procedimiento metódico está determinado, en nuestro caso, el hecho de que hemos de situar nuestro punto de partida en el sujeto espiritual individual. En realidad, este punto de partida sólo lo hallamos siempre en un *medium* objetivo, engendrado ya anteriormente por muchas generaciones y sustentado por grupos enteros. Mas no debe olvidarse que la acción recíproca y la adición social constituyen precisamente la forma en que la vida espiritual se extiende y ramifica. Pero lo espiritual mismo ha de hallarse vivo ya en el individuo como tendencia. Pues si en él no pudiera hallarse, ocurriría que con la adición de muchos ceros... sólo obtendríamos cero. Es cierto que los actos singulares en este y en aquel yo, sólo a través de la sociedad cobran dimensión visible y sólo por la social evolución histórica se desatan en henchido caudal que azota y arrastra al individuo. Pero el análisis ha de comenzar ya en la conciencia individual, prescindiendo en todo lo posible de sus particularidades históricas. Nos referimos, pues, en primer término, a los *actos espirituales individuales* en el sentido en que habrían de ser realizados por un ser humano individual, por muy primitivo que fuese el modo como lo hiciera. Un Robinson conocería aún, haría economía, experimentaría vivencias estéticas y percibiría religiosamente el sentido del acaecer del mundo. Mas no podría amar ni gobernar. Aparece aquí el punto en que han de insertarse los *actos espirituales*

sociales de índole peculiar. Entendemos, pues, por actos individuales aquellos para cuya realización dotada de sentido no es, por principio, indispensable la existencia de un segundo yo. Y entendemos por actos sociales aquellos cuya vivencia tiene expresamente por supuesto previo o por objeto una segunda persona (un tú). El mero hecho de que un acto espiritual sea motivado por la acción recíproca social o aparezca en una acción social conjunta, no basta para calificarle de propiamente social. Pues aquí la sociedad sólo es el substrato del contenido espiritual. Pero, los actos espirituales dirigidos a otro, o a un grupo como tal, constituyen una clase especial con su sentido propio.

3. LOS ACTOS ESPIRITUALES INDIVIDUALES

Cuando medio dormidos ensoñamos, percibimos en nosotros y en torno nuestro una multiplicidad que en realidad no significa nada. No puede pintarse con palabras este estado porque las denominaciones lingüísticas ya insertan en el acto significados intelectuales y significados anexos de otra índole, eliminados precisamente en nuestro desmayado ensoñar. Un piélago de luz y de colores sin forma ni linde, un rumor indiferenciado, vagas sensaciones de presión en el cuerpo no localizadas con precisión y un sentimiento general apenas apercibido fluyen y refluyen sin contorno. Éste es el caos que caracteriza al espíritu, antes de su creación. Ni el sujeto ni el objeto están aquí aún diferenciados, ni los objetos son conocidos ni dotados de sentido.

Se afirma que en la conciencia despierta estamos frente a la "realidad", separando nuestro yo del estado de cosas en torno nuestro y construyendo en nuestro pensar una naturaleza común a todos los que la contemplan. Error completo. Ni siquiera al científicamente iniciado se le ocurre alterar para el uso cotidiano las impresiones de los sentidos tal como la ciencia y una rigorosa actitud teórica lo exigirían. Deja tranquilamente que salga el sol y que se ponga y ve los colores y oye los sonidos, aunque "sabe" que todo esto son, por de pronto, cualidades de su alma y no cualidades inmediatas de las cosas. Y aun habla de que el sol se oculta detrás de las nubes, y que contempla la tierra, que "la Naturaleza" está dispuesta de esta y de la otra manera y que es útil o perniciosa para el hombre. Se interesa preferentemente por este o por el otro objeto, proyecta imaginativamente su sentimiento en el mundo y en el otoño percibe ecos de su propio morir. En una palabra: la actitud de la conciencia en la vigilia no equivale, en modo alguno, a la

científica, es decir, a la puramente teórica. Lo que se llama conciencia ingenua de la realidad o realidad ingenuamente aprehendida no es [1], de modo general, algo unívocamente determinable para todos los tiempos y todos los hombres, ni es [2] mera fase previa del comportamiento cognoscitivo, sino que en ella se da maravillosamente entretejida, la totalidad de las relaciones vitales. Añádase a esto que en nuestra actual actitud ante el mundo, estará entremezclada una multitud de resultados históricos, no sólo juicios teóricos, sino juicios de valor también. Creemos ver que una planta es "venenosa" y le adherimos una especie de estigma moral. En cambio, en nuestra actitud hacia determinados seres humanos interviene una serie de simpatías cuyo fundamento no está íntegramente presente en la conciencia. Y obsérvanse aquí también diferencias individuales, pues para uno es una simple piedra lo que para otro es una reliquia santa; uno contempla el tardío resplandecer de su juventud en el paraje que para otro es un páramo que nada le dice. De todo ello se desprende cuán estéril es el intento de establecer algo así como una conciencia primaria o precientífica. Pues tanto en la actitud ante el mundo del ingenuo como en la propia del iniciado científicamente aparecen mezclados los puntos de vista más diversos, y tan escaso fundamento tiene la pretensión de una conciencia unívoca de esta clase que podría decirse que a todo ser humano le es propia una imagen del mundo de todo punto individual. Concedamos que los contornos más generales sean comunes: el relieve es distinto para cada uno.

¿Dónde encontrar un asidero, un principio ordenador, un cabo que nos guíe?

No queda otro recurso que establecer una hipótesis cuyo sentido aclararé previamente con una imagen.

La luz solar blanca contiene todos los colores fundamentales del espectro. Así, pues, donde hay luz han de encontrarse también el rojo, el verde, el azul, etc., sin que estos colores nos sean visibles diferenciadamente. Ahora bien, es posible separarlos mediante una descomposición artificial de la luz por la que los colores quedan, por decirlo así, disgregados. Puede imaginarse también la posibilidad de reforzar la participación de un solo color (como en el trompo cromático), de modo que predomine en el resultado total, manteniéndose, sin embargo, la participación de los demás colores en la composición.

Apliquemos esto. Las múltiples y aparentemente ilimitadas actitudes ante el pretendido mundo "dado", que sólo es una ficción metódica, pueden reducirse a un número de actitudes fundamentales, no alineadas unas junto a otras, por decirlo así, de modo que podamos definir por el conocimiento una parte de lo dado, que valoremos otra utilitariamente y contemplemos estética o religiosamente una tercera, sino por tal manera que en todo golpe de visión espiritual estén contenidas todas las actitudes fundamentales imaginables, si bien con diversa intensidad, acusándose o atenuándose y en actos cada vez más complicados en las múltiples relaciones del fundamentar y ser fundamentado.

La hipótesis metódica que establecemos puede, pues, ser expresada de la siguiente manera: *en todo acto total que preste sentido están contenidas simultáneamente todas las formas fundamentales de actos de la misma clase; en todo acto espiritual actúa la totalidad del espíritu* [1]. Por haber pasado esto por alto no se ha logrado hasta ahora una articulación adecuada de las ciencias del espíritu. Se ha buscado separadamente lo que está uno dentro de otro. Se ha pasado por alto que todo comportamiento teórico contiene simultáneamente un momento estético, un momento utilitario y un momento religioso, y lo mismo en las otras tres combinaciones.

Supongamos que un algo equis es dado a nuestra percepción sensible. Aun antes de conocerlo experimento, como sujeto psico-físico, una impresión en la que se me enfrenta como una fuerza extraña. Su presión puede ser tan fuerte, su acción (química) tan intensa, que sean insoportables para mi sistema de fuerzas. Mas también pueden producir en mis órganos un efecto vitalmente estimulante, el efecto propio de la satisfacción de las necesidades. En todo caso establece con mi constitución psico-física una relación que oscuramente se anuncia ya por las cualidades *sensitivas* "agradable o desagradable", desarrollándose, sin embargo, al progresar la experiencia y la reflexión, como vivencia específica estimativa de lo útil o lo pernicioso. Lo que así se valora tiene un sentido económico, todo lo primitivo que se quiera. En todo acto de aprehensión real constituye ya un momento económico el hecho de que hemos de

[1] Una vez definido aquí el "acto que presta sentido" a hechos o conexiones de hechos (en alemán "sinnegebende Akt") en lo sucesivo traducimos este término por "acto de sentido" para mayor sencillez y comodidad en su uso. (Nota del corrector.)

mental en cada aspecto ha de ser tomado en consideración. Si de un modo sumario formulamos el resultado podríamos decir que:

El sentido económico reside en la vivencia de la relación psicofísica de energía entre sujeto y objeto. (Gasto de energía.)

El sentido teórico radica en la identidad general del objeto mentado. (Esencia.)

El sentido estético reside en el carácter de impresión-expresión de su apariencia sensible concreta. (Imagen.)

El sentido religioso reside en la referencia de la vivencia singular al sentido total de la vida individual. (Sentido total.)

Actos tan simples apenas están dados en la realidad de la vida, por el hecho de que ningún acto está temporalmente aislado en sí mismo. La suma de los resultados del conocer se inserta en todos ellos creando así un fundamento sobre el que se erigen nuevas vivencias de sentido reflejas, de índole económica, estética o religiosa. Así, si contemplo un paisaje otoñal, en el aspecto estético de esta vivencia no sólo está contenido lo abigarrado del follaje y la línea ondulada de los montes, sino que también interviene mi saber de los frutos y de la madurez y del invierno inminente de marchiteces y brotes, de laxitud y de muerte. (Sentimientos de significación.) El mar turbulento produce un efecto misterioso por lo que tiene de amenazador. En los rayos del sol siento su energía vivificante, el vino se me anticipa en la uva y en el sonido de la palabra diríase que ya reside toda la significación vital de lo que teóricamente designa. Así, pues, todo está entretejido de saber adquirido, de contenidos de sentido fundamentadores y fundamentados. Los actos espirituales no se enlazan con su sentido una vez, sino siempre de nuevo, de modo que toda vivencia adviene cargada de sentido, infinitamente rica en relaciones. Pero cuando se desenmarañan estas intrincadas estructuras descúbrense por todas partes los mismos motivos simples, sólo que entrelazados, modificados, intensificados, al modo como en el *finale* de los Meistersinger resuena nuevamente cargado de significación todo lo que hemos vivido anteriormente.

aplicar de óptima manera a lo dado la actividad de nuestros sentidos si con ello queremos entrar en contacto espiritual. La economía del ojo, por ejemplo, exige que situemos lo perceptible a la distancia de la visión distinta. Aquí se observa un gasto de energía por mi parte. Y en el aspecto puramente psíquico la atención pertenece a la economía de las fuerzas psíquicas.

Mas al mismo tiempo tiene lugar un acto de distinta índole. Lo "dado" (que es sólo un estado en el órgano sensible) es convertido en objeto. Este objeto queda separado mentalmente de su contorno, puesto de relieve, por decirlo así, y mentado por sí solo. Por este acto se convierte en un *ser idéntico* que en todo acto futuro de idéntico sentido puede ser nuevamente mentado. El objeto —aunque se trate de algo de todo punto único— es así elevado a la esfera de lo general, de lo idénticamente encontrable o mencionable de nuevo, o como suele decirse: de lo *identificable* [1]. Aquí se evidencia el germen de los actos determinantes que llamamos conocer. No sólo se refieren al ser idéntico, sino también a enlaces idénticos esenciales.

Mas obsérvase en el llamado objeto un excedente que no puede ser aprendido por esta clase de formación espiritual. Lo sensible y concreto que aparece está, ciertamente, mentado en el conocer, pero no agotado. Antes bien, es precisamente este su peculiar contorno formal y precisamente esta su peculiar coloración, este su efecto sonoro, esta su impresión táctil lo que aún actúa en mí de otra manera. Y este actuar nada tiene de material pesantez, ni mi comportamiento nada de interés apetente. Yo me introyecto sentimentalmente en el objeto, es decir, me con-muevo con sus líneas en actitud de contemplación y de goce con un cierto ritmo psíquico, percibo por modo inmediato en su colorido o en su sonido psíquicos acordes que en mi estructura psíquica están ligados precisamente a estos colores y a estos matices sensibles [2]. Obsérvase aquí una peculiar comunión con el objeto. Dicho de modo más general: la *impresión* sensible-concreta suscita en mis potencias afectivas una emoción de tal índole

1 Véase Volkelt: *Gewissheit und Wahrheit,* München, 1918, pág. 499: "El ser idéntico tiene el carácter de la generalidad".

2 La expresión "Einfühlung", tan usada en la ciencia estética alemana —cuya definición queda clara en el texto— se traduce en esta versión por "introyección sentimental" o por "endopatía". A veces se prefiere decir simplemente "sentimiento estético" por el cual ha de entenderse "endopatía". (Nota del corrector.)

que puede al mismo tiempo ser considerada como *expresión*. Algo afín a mi alma parece residir en su constitución sensible (se ha demostrado que todas las cualidades sensibles son al fin y al cabo cualidades psíquicas). *Todo* fenómeno sensible-concreto es para mí impresión-expresión, es decir, encuentro en él una emoción psíquica que, suscitada por el objeto, es con el objeto inconscientemente introyectada por mí en él, vista en él. Ahora bien, se observa una tan inmediata fusión con el objeto del resultado de esta introyección sentimental en él que en lo dado mismo parece residir algo psíquico. He aquí la medula de los actos estéticos [1].

Como consideración final añadiremos que también sin reflexión de ninguna clase se da la vivencia singular como un simple segmento, objetiva y subjetivamente. Objetivamente es, por decirlo así, arrancada al infinito y subjetivamente sólo es una onda en el fluir dotado de sentido de mi vida interior. Pero en cuanto esta vivencia singular es referida a mi vida entera por una relación de sentido, aunque sólo sea en virtud del informe estado de ánimo que llamamos devoción, recibe un acento *religioso*. Nada, ni la excitación más leve, ni el estímulo más pequeño carece de significación para el sentido total o el valor total de mi vida. En la presencia misma de las gotas de rocío sobre la hierba, conocidas y estéticamente aprehendidas ya, puedo insistir con una emoción tácita en que se percibe algo de la tristeza de lo perecedero y del pavor de la eternidad, sin que acierte a condensar en palabras este estado.

Nos hemos esforzado en exponer aquí las múltiples direcciones de sentido que pueden estar contenidas en un golpe de visión espiritual, de tal modo que toda ulterior mediación, en virtud de asociaciones y reflexiones, queda en lo posible eliminada. Sólo lo más ele-

1 Entiendo aquí por "impresión" la vivencia psíquica de un objeto, inclusa mi emoción vinculada a su visión de modo inmediato y que atribuyo a su acción, con exclusión de toda relación apetente o interesada con el objeto. "Expresión" es para mí, en cambio, la inserción consciente o inconsciente de emotividad psíquica en una figura sensiblemente perceptible. Lo que es impresión en el objeto lo atribuyo a *su* hechura. Lo que es expresión queda referida a *mi* estado psíquico. La fusión de ambas en una vivencia (impresión-expresión) engendra algo psíquico neutral, ni exclusivamente mío ni exclusivamente del objeto, que para el observador parece residir en el objeto como algo "psíquico en sí", como un fenómeno de contacto y penetración, por así decirlo. Ahora bien, es evidente que hay múltiples grados en la participación de la impresión y de la expresión, del objeto y del sujeto estéticos.

Hay que aguzar la visión para captar los momentos que en un acto total de la mente se insertan. Aduciré aún, pues, un ejemplo de conjunto, dejando sin determinar por de pronto cuál de las posibles actitudes se acusa. Más adelante (II) se estudiarán las clases de actos desde el punto de vista de cómo se constituyen como direcciones de sentido predominantes, en sí mismas y frente a las demás posibles.

I

A mi conciencia aprehensora le es dado lo que en el lenguaje del conocimiento se designa como una cadena de montañas. Mas por de pronto sólo se trata de un algo vivido. Y esta vivencia puede contener los siguientes aspectos:

a) Primero, la enfoco en actitud cognoscitiva. Reflexivamente rebaso la excitación de mi órgano sensible y veo la imagen en determinado lugar del espacio tridimensionalmente pensado. Sólo entonces la impresión retinal se convierte en un objeto. En él pongo mi atención prescindiendo del paisaje en torno del cielo, de los campos próximos (una especie de abstracción). Sólo atiendo a la cadena de montañas. Y en mi referencia a ella, de índole reflexiva y determinante, al designarla aunque sólo sea como "esto", la pongo como un objeto idéntico. No es nuevo para mí. Conozco objetos a él idénticos "esencialmente". Y sólo a la *esencia* se dirige la actitud cognoscitiva. Acaso me conformo con la esencia "general" designada con las palabras "cadena de montañas". Acaso, por otra información se enriquece mi conocimiento y llamo a esta "peculiar" esencia el *Karwendel.* Mas también este nombre propio pertenece a la esfera de lo general. Pues sólo es la indicación de poner como *idéntico* precisamente esto, en todos los actos del pensar a ello dirigidos, sin que el grado en que sea concreto importe. Los momentos constitutivos del conocer son, por lo tanto: [1] poner el objeto, [2] mentar y prescindir y [3] poner como esencialmente idéntico. El último momento significa que el acto cognoscitivo es, por encima de todo, un acto dirigido a lo general, a lo esencialmente idéntico en distintas vivencias. Así el algo primeramente vivido queda convertido en el objeto idéntico conocido.

b) Mas aun queda en el algo vivido un momento que no

puede resolverse en nada general a saber: la apariencia sensible-concreta de esta cadena de montañas precisamente y precisamente en esta visión. Lo sensible-concreto consiste en la individualidad de la apariencia formal (que no se puede aprehender completamente mediante ningún concepto general geométrico) y en la singular combinación precisamente de esta distribución de luz y sombra, de colores, de masas, etc. Ciertamente, puedo aún seguir determinando cognoscitivamente esta configuración singular en virtud de nuevas esencias generales. Mas la individualidad, la apariencia sensible-concreta, es aprehendida por modo muy distinto. Engendra en mí, incluso se enmudece todo interés apetente por el objeto, una emoción psíquica por completo singular. Como observador no sólo me encuentro aquí intelectual, sino afectivamente afectado. En adelante llamaré a la individualidad sensible-concreta (que en otros casos puede ser un complejo sonoro, o un fenómeno táctil, olfativo o del gusto) lo *imaginal.* En la forma del conjunto hay para mí una cualidad psíquica en conexión con mis actos de aprehensión. Igualmente reside en cada color aislado y en el efecto cromático total una psíquica ondulación del sentimiento. Dicho de otra manera: la "impresión" imaginal como efecto en mí es para mí al mismo tiempo una expresión, es decir, un reflejo de cualidades psíquicas en el objeto. Coincide esto con los resultados de la investigación científica, según los cuales las cualidades sensibles son de índole subjetiva, es decir, psíquica. Decimos que lo imaginal trasluce una especie de alma del objeto (incluso sus estados de alma, por decirlo así), pero sabemos perfectamente que al hacerlo sólo "prestamos" al objeto, por un acto *sui generis,* nuestra propia emoción psíquica. La disputa sobre la esencia de la introyección sentimental o *endopatía* estética no ha logrado, hasta hoy, aclarar la cuestión de modo suficiente. Baste advertir aquí que lo sentido no es (o no es necesariamente) *mi* estado psíquico actual. Mas tampoco tiene el objeto, como tal, necesariamente un alma, ni consiste la introyección en un personificar. El sujeto de ésta es, más bien, una especie de alma de la fantasía. En el estado contemplativo se verifica el maridaje entre esta alma y la configuración estética por modo tal, que no parece vivir ya en mí, sino en los objetos mismos. Al fusionarse en la vivencia mi yo y la peculiaridad del objeto, la impresión concreta experimentada como vivencia se convierte para mí también en expresión de la misma emo-

ción psíquica que ha suscitado en mí. Pues el objeto me impone una situación psíquica determinada. La fusión íntima de impresión y expresión es el germen de la vivencia estética. Colma, por decirlo así, la dimensión de lo individual que habían dejado libre los actos cognoscitivos dirigidos a lo general. Puede, pues, considerarse como propio de la esencia fundamental de los actos estéticos: [1] la actitud de la conciencia puramente contemplativa y desinteresada; [2] la referencia a lo sensible-concreto (imaginal) del objeto; [3] la endopatía, basada en la coincidencia de impresión y expresión, de un contenido psíquicamente significativo en el objeto[1].

c) Los actos cognoscitivos y los actos estéticos son ambos de naturaleza puramente contemplativa. Mas nada hay entre las realidades que tenga sentido sólo para nuestra contemplación. Estamos coordinados a la Naturaleza como seres de necesidades, como seres fisiológicamente determinados. Todo lo físico en torno a nosotros plantea algún requerimiento a nuestro sistema psico-físico. Ya, por ejemplo, el que lo podamos captar por *un* solo acto de visión o que necesitemos reiterados esfuerzos para su captación óptica está relacionado con las condiciones de energía del sujeto. Viene a sumarse en nuestro caso, al menos como asociación, la idea de que la cadena de montañas se interpone a nuestro paso como un muro. La misma dimensión que en llano nos sería indiferente —pues ¿qué es una distancia de un kilómetro?—, como altura nos produce un efecto imponente. "Sabemos" por experiencia qué esfuerzo necesitaríamos para vencer semejante obstáculo. Y esta asociación se mezcla fuertemente también en la vivencia estética. En la mole, en la masa, hay algo agobiante. No nos produce un daño real, mas actúa como resistencia, como presión abrumadora del mundo exterior. Prueba de que existe este aspecto de vivencia, próximo a la esfera económica de sentido, es el montañismo como deporte. En modo alguno sirve a lo útil, ya que se trata de un juego sin finalidad práctica. Pero su encanto reside precisamente en la superación del obstáculo. La montaña se sitúa respecto de nosotros como obstáculo en una agobiante relación real que percibe todo el que conoce la alta montaña. Sólo en la cumbre se restablece la

1 No ha de entenderse aquí objeto en el sentido de lo cognoscitivamente determinado, sino en el de lo dado independientemente del yo en la configuración estéticamente significativa.

relación puramente estética. Mas a este final precede una especie de cálculo de energías por el que la montaña ha de ser conquistada técnicamnete y puesta al servicio de nuestros propósitos. Este aspecto se hace más palpable cuando desde el primer momento la montaña es considerada con una mirada de ingeniero que se propone tender una vía férrea. Entonces desaparece como objeto estético y en cambio aparece como lo que se resiste y opone a la utilidad, estableciendo pues, una relación con nuestras necesidades. Mas aun sin esta aclaración era evidente que en el acto total estaba contenido, desde un principio, un momento de esta actitud *interesada,* la vivencia de un objeto que es también resistencia y pone vallas a *mi* voluntad vital. A esta relación entre el objeto de vivencia y la economía de mis fuerzas llamo su aspecto económico. Los actos económicos son, pues: [1] actos reales de apetecer y recusar; [2] actos en que es experimentada la relación de energía del objeto respcto del sujeto psico-físico; [3] actos que se orientan en el sentido de la conservación de la vida y de la realización de fines *reales* en la naturaleza física.

d) De la actitud puramente objetiva y desinteresada del conocer hemos llegado a la valoración utilitarista directa pasando por la fusión del sentimiento estético. Vulgarizando la expresión podríamos decir que en la primera actitud predomina el objeto puro desprendido del yo, en la segunda, la fusión imaginativa del yo y el objeto, y en la tercera, el puro interés "material" apetente del yo. Ahora bien, en cada una de ellas está contenido un valor para el yo espiritual: en la primera, el valor del conocimiento, en la segunda, el valor estético y en la tercera, el valor económico. Puede aplicarse también el ejemplo en el sentido de que en cada caso se observe un valor negativo en lugar de un valor positivo, como ya vimos en la tercera relación. Si estos tres matices de vivencia han de coincidir en el msimo yo, han de ser referidos a un *sentido total* o un *valor total.* Y no sólo al sentido total de este momento de la vida, pues el yo espiritual no es algo meramente momentáneo. Así, pues, la vivencia, con todo su contenido, habrá de ser referida al sentido total de la vida *(por de pronto,* de la vida individual). Algo de esto se observa, efectivamente, en todo trozo de vivencia. En ella resuena su significación para la totalidad de la vida. Y por modo de todo punto irreflexivo aún, en una mera

devoción informe [1]. Al conocer la cadena de montañas y dejar que obre imaginalmente sobre mí y medida en relación con mis fuerzas surge *al mismo tiempo* en mí, y por encima de todo ello, una vivencia de valor que está en relación más o menos próxima con el sentido total de mi vida. Esta relación de valor, que ha de estar caracterizada necesariamente por la totalidad, ya que un valor aislado no puede experimentarse en su nivel relativo, constituye el sentido de la vivencia religiosa. Mas por lo regular intervienen numerosas mediaciones intelectuales y vivencias concomitantes apenas perceptibles. Surge una tensión entre el comportamiento estético y el interesado: en la emoción estética se mezcla algo de temor y de retraimiento. Experiencias y conocimientos anteriores se adhieren a la impresión estética y aclaran al mismo tiempo el aspecto de la economía de la energía. Sabemos que esas montañas estaban ahí desde milenios y que ahí seguirán después de nosotros, durante miles y miles de años. Pensamos en el cambio de los matices estivales y del níveo manto invernal. Recordamos que han constituído el fondo de anteriores vivencias, de épocas enteras de nuestra vida. Nuestra vida individual es concebida como una conexión de múltiples sucesos y la vivencia singular queda también incluída en una meditación teórica. Así surge, finalmente, la vivencia total, de muy compleja textura, con su duro realismo y su hondo simbolismo, una vivencia de la sublimidad del objeto y de mi propia insignificancia, de mi defensa espiritual contra su agobio, de su quietud y eternidad, y de su heterogeneidad y al mismo tiempo de la afinidad conmigo en significación vital. Todo esto es religioso. En la referencia del valor vivido al sentido total de la vida se revela el sentido religioso a diferencia del teórico, del estético y del utilitario. En los actos religiosos se observa, pues: [1] el dirigirse a la sustancia puramente espiritual del yo; [2] la aprehensión de la vivencia singular en la conexión del vivir total; [3] la percepción del valor singular, según su nivel y significación en el conjunto de la vida valorativa individual.

Nuestro ejemplo atañe a un complejo de actos referidos a un segmento del mundo real. Por lo demás, ha sido elegido completamente a capricho. Generalizando podemos, pues, reiterar que: *el dirigirse a lo objetivo-general engendra el sentido teórico; el aten-*

[1] Véase la definición de Schleiermacher de la vivencia religiosa en *Reden über die Religion.*

der al carácter de impresión-expresión de lo imaginal engendra el sentido estético; la medida según mi sistema de energía psicofísica y mis propósitos vitales reales otorga la significación económica; la referencia de todas estas vivencias singulares de valor al valor total espiritual de la vida individual funda la significación religiosa.

En el ejemplo elegido ha quedado deliberadamente sin determinar en qué aspecto del acto total reside el sentido principalmente mentado. A continuación consideraremos la naturaleza de cada clase de actos en sí misma y explicaremos brevemente en qué sentido se articulan o subordinan a las demás. Se verá que cada especie de actos encuentra en las demás su límite. Cada una tiene una función de todo punto independiente, no sustituíble por las demás. Mas sólo rinde lo acorde con su sentido específico y no puede intervenir sustitutivamente en las demás esferas.

II

1. *Actos cognoscitivos.* — Son los que se dirigen a la esencia general idéntica de los objetos, o más exactamente: se dirigen intencionalmente a lo que en los fenómenos concretos se repite como esencialidad general, a lo que de ella se sigue por reflexión y puede ser reducido a principios ideales universales. Lo característico es la transformación de lo real en ideal, el elevarse a una esencialidad idéntica y el establecimiento de nexos esenciales de validez universal. En virtud de su tendencia a lo general encuentran los actos cognoscitivos su límite en lo sensible-concreto, que sólo estéticamente puede ser aprehendido. En virtud de su dirigirse a lo puramente objetivo se diferencian de los actos económicos, en los que, ante todo, se vive realmente siempre una referencia de cierta cualidad específica del objeto al sujeto, aunque ulteriormente pueda ser formulada en una proposición universal. Y de los actos religiosos se diferencian ya por el hecho de atenerse a lo determinado, por prescindir, pues, de todo lo que no es idéntico a ello, por arrancar de la totalidad indefinida de lo dado algo limitado y finito, aunque luego lo eleven a una esencialidad eterna. A esto añádase que los actos de conocimiento pretenden elaborar el orden puramente objetivo, sin tener en cuenta el valor o antivalor para la vida de la individualidad espiritual. Son actos "exentos de valor" en cuanto reducen

la participación del sujeto a un mínimum: al puro interés cognoscitivo, al valor de la ley teórica inmanente.

Naturalmente, el grado en que los objetos se desprenden y separan de la vivencia estimativa es distinto en las distintas ciencias. Allí donde se trata de hacer objeto de comprensión objetiva a los actos y conexiones de valor surge naturalmente el conflicto entre la reproducción interior del acto espiritual y la tarea de objetivarle fríamente. El mundo de las cosas, en cambio, nos hace más fácil convertirnos, como Nietzsche dice, en un "frío demonio del conocimiento".

La geometría nos brinda los ejemplos más instructivos. Por ejemplo, como ciencia atiende a la esencia general de esfera y de ella deduce multitud de proposiciones universales, todas válidas para la esfera en general. Sin embargo, este conocimiento no puede realizarse sin intuición. La *imagen* concreta de la esfera, particularmente cuando es de cierta magnitud y cierto color, es siempre algo estético y tiene un rotundo carácter agradable. En el acto cognoscitivo consuena, pues, inevitablemente, un momento de placer estético. E igualmente vibra una leve referencia de sentido religioso. La llamada perfección de la figura esférica hace de ella un símbolo de lo concluso y cerrado en sí mismo, unitario, armónico, de modo que con frecuencia se ha atribuído a los ángeles tal figura y hasta ha sido concebida como "representación" de Dios. Finalmente, tampoco puede ignorarse por completo el momento de utilidad y significación técnica en cuerpo tan limitado geométricamente. He de referirme al hecho de que Froebel ha seguido ya a su modo este proceso de ideas. Pues las formas geométricas que hace surgir en sus juegos son por él valoradas al mismo tiempo como formas de conocimiento, como formas de belleza y como formas de utilidad. Y el conjunto está para él, como se sabe, en la misma conexión místico-religiosa que representó ya su papel desde los pitagóricos, desde Dionisio Areopagita, Nicolás Cusano y Jacobo Böhme, entre otros, hasta Schelling y Fechner.

Hay ciencias que tienen su campo en los aledaños de la frontera estética, especialmente todas las ciencias descriptivas y expositivas, que reciben su carácter científico de su intento de aprehender lo objetivo en esencias generales, idénticas y permanentes. Mas al combinar éstas por modo singular llegan a un punto en que han de recurrir a la ayuda de la imaginación artística. Esto se entiende

tanto para las ciencias naturales descriptivas, que por serlo no pueden pasarse sin ilustraciones y colecciones, como para la historia, que para su exposición necesita cabalmente de la imaginación estética.

Por otra parte, se ha pretendido —no sin motivo por completo— encontrar también en los actos cognoscitivos una tendencia económica en cuanto aspiran a asir la incalculable multiplicidad de los objetos según el principio de mínimo esfuerzo. El pensar puede concebirse como instrumento para un fin. Pero hay que guardarse bien de considerar esta heterogénea relación (la economía del pensar) como esencia primordial de los actos de conocimiento.

Finalmente, habrá de determinarse más exactamente cómo se comporta el conocer respecto del valorar y la vivencia de valor. La valoración constituye una función primaria del espíritu. No es algo que pueda engendrarse por conocimientos. Una valoración puede *fundarse* perfectamente en un conocimiento teórico, incluso apenas hay valoración que prescinda en absoluto de tal fundamento. Por otra parte, el sentido de la valoración puede también expresarse ulteriormente (como todo lo que tiene una esencia general) en forma de *juicios* de valor. Cabalmente por esta forma se distingue la valoración de las meras afecciones, ciegas y momentáneas, del sentir. Pero en ninguno de los dos casos es el acto valorativo mismo algo intelectual. En el primer caso es intelectual su fundamento, en el segundo lo es su formulación, es decir, su elevación a lo reflexivo. Mas en sí mismo constituye una función espiritual peculiar y nueva. Lo es también en un tercer caso, no idéntico a los anteriores: cuando al conocimiento como tal se adhiere el valor cualitativo especial que llamamos *valor cognoscitivo puro*, y que es por completo distinto del valor económico y del estético.

De todo esto se sigue que el conocer en sí y por sus propios medios no es capaz de llegar a ninguna conclusión religiosa. Podemos imaginarnos, ciertamente, una ciencia que se atenga a la pura conexión objetiva e intente ajustar y redondear las esencias y los nexos esenciales en el sistema total que llamamos el mundo. Pero con ello nada está dicho sobre el valor que esta ciencia de conjunto tiene para la totalidad vivida por la individualidad espiritual. La referencia valorativa de lo conocido al sujeto adviene como un nuevo acto de sentido. Está entonces, ciertamente, fundamentado teóricamente. Si a su vez esta peculiar vivencia (religiosa)

es formulada teóricamente, tenemos una religiosidad reflexiva. Pero la reflexión no crea el acto religioso, sino que le aprehende en su esencia general y le reduce a forma de juicio. Por eso los actos de conocimiento tienen su límite en lo religioso; ayudan a fundamentarlo, pueden formularlo también, pero no pueden crear el sentido religioso por sí mismos. Antes bien, éste evidencia frente al conocer una significación de todo punto independiente. Resumiendo podríamos, pues, decir que el conocer tiene su límite en lo estético, en lo económico y en lo religioso. Allende este límite tiene lugar una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος.

2. *Actos estéticos.* — Se dirigen, por modo primario, a lo que no puede ser por completo agotado intelectualmente, es decir, a lo sensible-concreto, a lo "imaginal". Por eso, ni en la naturaleza ni en el arte existe nada estéticamente significativo que consiste sólo en esencias generales. Antes bien, ha de haber siempre una apariencia singular, real o creada por la fantasía, con la que podamos fundirnos psíquicamente de modo que su impresión *en nosotros* se convierta en *nuestra* expresión. Mas esto quiere decir que nuestra emoción psíquica, desde el ritmo más simple a los supremos sentimientos significativos, se funde en lo dado [1] y parece irradiar de ello.

Mas no está dicho con esto que no pueda haber otros actos de sentido subordinados al acto cardinal. Por de pronto participan regularmente actos cognoscitivos a veces sólo como oscuras notas secundarias. En toda pintura hay, de algún modo, algo matemático, aunque sólo sea la forma regular del marco. En toda escultura, además de lo matemático-simétrico, rigen en algún grado leyes estáticas y dinámicas. Lo representado, con mucha frecuencia ha de ser antes interpretado intelectualmente para que produzca efecto. La interpretación espacial de las manchas de color y el conocimiento de lo mentado en la obra pertenecen ya a este género de interpretaciones. La apariencia sensible es simpre lo cardinal. Pero la obra de arte como conjunto es entonces un producto estético secundario, incluso terciario a veces. Recuérdese "la ciega" de Piglhein: sin el juicio general "los ciegos no tienen vivencias cromáticas", carece de sentido esta composición de formas y colores. Pero este juicio general sólo representa aquí un papel subordinado para una rela-

[1] Evito la expresión "objeto" porque sólo en la actitud teórica captamos el objeto *puro*. En la actitud estética hay dos componentes fundidos de los cuales el objetivo con frecuencia no es en absoluto interpretado teóricamente.

ción final completamente distinta respecto de lo dado. Ni siquiera ha de aflorar explícitamente en la conciencia si lo específicamente estético no ha de ser perturbado. Por eso, excesivos supuestos intelectuales constituyen siempre un peligro para la actitud puramente estética. En su virtud, muchos no pasan del tema, es decir, de cuestiones cognoscitivas, en vez de permitir que lo "imaginal" actúe sobre ellos. Por eso de todas las artes es la música la que más se acerca al puro carácter artístico, mas tampoco falta aquí el momento teórico. Pues ya la génesis de las notas en la música se basa en principios racionales, y no sin razón ha considerado Liebnitz a la música como una actividad matemática inconsciente. Por lo menos en toda música hay una articulación temporal racional (según el principio de la identidad o de la igualdad). Mas también el *reconocer* las sucesiones idénticas de notas representa su papel en el goce. En cuanto se empiece a poner atención en ello se *estudia* música en vez de vivirla. En la poesía, el ritmo y la sonoridad de las palabras constituyen un estímulo generador de imágenes visuales de la fantasía. Para ello hace falta comprensión y perspicacia. Por eso los temperamentos insensibles sólo encuentran en la poesía descripción y doctrina, exposición narrativa todo lo más. Son incapaces de aprehender lo específicamente poético, sobre todo si están dotados más acústica que visualmente. Mas lo estético empieza precisamente allí donde lo teórico desciende a un papel completamente subalterno, de modo que el concepto universal no es ya la meta, sino que lo universal sólo aparece en lo particular.

El momento económico participa en los actos estéticos de modo semejante a como participa en los actos teóricos. Lo que fatiga o incluso lo que afecta el estado psico-físico del sujeto no puede tener ya significación estética. Por eso todas las impresiones estéticas están condicionadas también por leyes psico-físicas. Por otra parte, lo estéticamente importante no debe caer nunca en la esfera de lo útil o lo perjudicial. Tampoco debe establecer relación directa con nuestras apetencias reales, pues no podría producirse el estado desinteresado de la contemplación, que es el único estético. Lo *puramente* estético (en contraste con lo bello útil, que se incluye a medias en la esfera económica) se alcanzará, pues, del mejor modo separando el objeto estético de la conexión de energías *reales* y transportándolo a una objetividad imaginativa. Ésta es la razón honda de la "imitación", en la que la estética antigua veía el momento

cardinal del arte. No es el placer de imitar (¡no es, en absoluto, el objeto primario lo que se imita, sino su impresión!) el motivo del arte, sino que se verifica una especie de desmaterialización relativa para sustraer el objeto de la esfera de lo apetecible. Entre los materiales sensibles necesarios para una representación puramente estética se prefieren los que contienen ya en sí los más fuertes valores estéticos (mármol, oro, opulencia sonora, riqueza de ritmo). Incluso lo supremamente bello, el ser humano, es bello sólo si no es físicamente apetecido. (Ciertamente la estatua de mármol sólo un destello de la belleza *psíquica* puede ofrecer.) En este hurtarse a la realidad puede, por lo demás, adquirir importancia estética la vivencia utilitaria como mera vivencia de eco o de consonancia, cuando se la arranca al reino de lo material y se eleva a la esfera del puro goce psíquico tal como se hace en las obras que representan naturalezas muertas, escenas de trabajo, reproducción de utensilios.

Cuando se dice que todo crear artístico arraiga en la vivencia, ha de determinarse esto más exactamente en el sentido de que por de pronto sólo arraiga en la vivencia *estética*. Una rosa puede producir en mi sensibilidad un efecto tan intenso que reproduzca su impresión traducida a otros medios físicos como expresión, y en esta forma artística no hay otra cosa que el goce en esta simple forma coloreada. Ahora bien, la vivencia estética no está aislada nunca en la estructura del alma. Puede adherirse, por ejemplo, a imágenes y hechos de suprema significación vital, de modo que en la imagen singular relampaguea algo del sentido total de la vida. La vivencia estética es entonces vivencia religiosa al mismo tiempo. Y la creación así nacida, por limitado que sea el objeto a que se refiere, estará traspasada de sentimiento universal. Se acercará al arte matizado de concepción del mundo. Mas en cuanto quiera ser *arte*, el momento religioso sólo ha de constituir un acto subordinado. Sólo puede y debe reproducir este sentido, el más rico en relaciones en una concreta figura sensible. Los conocimientos y las relaciones totales del valor culminan entonces en la fusión psíquica en virtud de la cual la *impresión* de esta forma es capaz de *expresar* lo último que hay en nosotros. Si se queda en la simple devoción o descripción dogmática del pío estado de ánimo, no nos encontramos ya en la esfera del sentido específicamente estético. En cambio, la más breve poesía puede apresar algo de infinitud religiosa. Ni argumen-

taciones lógicas, ni imágenes de gran porte necesita para ello. Bastan pocas palabras:

"Tú, que con virtud celeste
Dolor y pena mitigas..."

GOETHE.

En resumen: la independencia de la esfera estética se evidencia en el hecho de tener su límite en lo teórico, en lo económico y en lo religioso. Todos estos sentidos vibran parcialmente en ella, pero lo estético no puede ser sustituído por ellos, ni su peculiar esencia se resuelve en ellos. Antes bien, todas las otras esferas de sentido experimentan una versión estética al ser transportadas a la esfera de la imaginación, de los puros sentimientos contemplativos y de la relación de impresión-expresión. Aquí radica la vivencia específicamente estética, que tampoco ha de confundirse con la religiosa. En cuanto la pretendida obra de arte busca su determinación cardinal en el adoctrinamiento teórico, en la confesión religiosa o en la objetividad utilitaria, puede decirse que ha perdido su sentido peculiar.

3. *Actos económicos.* — En los actos espirituales económicos es reconocida o fundamentada una referencia utilitaria del objeto al sujeto. Lo útil, lo que sirve a la conservación y las exigencias vitales se refiere siempre a la estructura psico-*física* del sujeto. Ahora bien, desde el momento en que los objetos del comportamiento económico son siempre de índole física, es decir, materias y fuerzas propias de la llamada conexión natural y se refieren al lado físico del sujeto en una relación que la ciencia concibe también física, química y fisiológicamente, podría pretenderse que no se trata aquí de una esfera espiritual, sino del aspecto natural de la vida misma. Ciertamente los sustratos de la valoración económica son siempre físicos y su efectos, físicos también. Mas están insertos en una *conexión de sentido* en cuanto son objeto de valoraciones y desvaloraciones. Al estar adherido a materias o fuerzas naturales en determinadas circunstancias, el peculiar valor cualitativo que llamamos económico, bajo el influjo organizador de este valor surge un sistema de finalidades de peculiar estructura: la economía. Todo lo que se articula en una conexión de valor está dotado de sentido. De modo que el comportamiento económico tiene su aspecto espiritual, aunque sus medios, métodos y vehículos sean de índole física. Del rango ético de esta esfera de valor no hemos de ocuparnos aquí aún.

Reduciendo, pues, esta esfera a su estructura primaria, trátase en todas partes de una ecuación de fuerzas entre sujeto y objeto. Previamente a toda reflexión científica, los objetos materiales producen en nosotros, en virtud de nuestra organización psico-física, una sensación agradable o desagradable. La transmisión de estas cualidades de vivencia se realiza por los más diversos órganos sensibles. Estas nuevas relaciones entre el sujeto y lo dado abarcan desde la presión general del mundo exterior, en que está contenida la experiencia primaria del límite de nuestras fuerzas, a los procesos olfativos y gustativos de significación biológica. Una parte de éstos, como preformación heredada de nuestro sistema psico-físico, adoptan la forma de instinto. Aquí no se requieren, pues, primariamente mediaciones intelectuales de ninguna clase: la conveniencia del objeto es inmediatamente dada por un regulador sensitivo que no debe confundirse con las sensaciones estéticas. Así, lo económico radica originariamente en lo biológico. Más adelante tendremos ocasión de extender esencialmente el concepto de lo económico allende la esfera de la conservación de la vida y de la adaptación física.

Pero las demás esferas de sentido pueden subordinarse a este sentido predominante. Las funciones de conocimiento, por ejemplo, son puestas al servicio de este aparato de la propia conservación. Consecuencia de ello son la previsión a largo plazo y la investigación científica tanto de las cualidades útiles como de las condiciones fisiológicas de la vida y racionalización de todo el proceso de la propia conservación. Lo útil queda diferenciado de lo meramente agradable, lo nocivo de lo desagradable. Pero las necesidades y las apetencias, en último término la satisfacción de los impulsos, siguen siendo los factores que determinan el sentido de esta relación de sujeto-objeto. Pues la ciencia, como tal, ni cultiva necesidades, ni convierte *ella misma* en algo útil (en medio de satisfacción de necesidades) lo que por su correlación con una necesidad no lo sea ya previamente. Tampoco aquí —como en lo religioso— la ciencia crea valores, sino sólo en ocasiones los fundamenta o ulteriormente los formula. La relación utilitaria no es intelectualmente agotable. Las intelecciones sólo nos muestran las leyes que rigen en el mundo de los bienes, con lo que acaso se le revelen al sujeto nuevas utilidades. También pueden expresarse las relaciones de utilidad en forma de intelecciones generales. Pero la relación de utilidad (satisfacción de las necesidades) como tal, no es una intelección, sino una vivencia *sui generis*.

También se entretejen en las vivencias económicas momentos estéticos. Incluso diríase que ya en la simple fase biológica existe cierto nexo interior. Algunas frutas son ya estéticamente agradables. También los caracteres sexuales poseen frecuentemente un relieve estético. Y, sin embargo, el sentido de lo estético sólo es entonces algo subordinado, algo –diríamos– transitorio y estimulante. Pues en el goce y en el uso sensible real se desvanece inmediatamente lo estético. La belleza de una fresa inherente a su apariencia concreta como forma, color y aroma, queda destruída en cuanto la como. También se evidencia el distinto sentido de ambas esferas en el hecho de que lo bello puede ser irreal, puede ser un mero fenómeno creado por la fantasía para la fantasía, mientras lo útil es real necesariamente, y ha de estar, como hemos visto, incluído en la conexión física.

La vivencia utilitaria (satisfacción de las necesidades) puede tener también su aspecto religioso. Cuando su específico y limitado contenido de valor es referido al valor total de la vida, aparece lo económico a esa luz religiosa que irradian las palabras "el pan nuestro de cada día". Lo que sirve para la mera conservación de la vida está tanto más próximo al sentido religioso cuanto más amenazada esté la conservación de la vida misma y más problemática sea. El sentimiento de gratitud sin objeto con que gozamos realmente es síntoma de ello. Pero nunca puede lo religioso insertarse íntegramente en lo económico, ya por el hecho de que esto último se adhiere a lo meramente físico, y también por hallarse disperso en vivencias singulares temporalmente separadas, siempre reiteradas. Aunque pueda ser lo económico una ineludible condición previa del mero hecho de la vida, no agota, sin embargo, su sustancia. Lo que hace es proporcionar esa liberación de la presión del mundo exterior que es condición previa para todo alto logro espiritual.

4. *Actos religiosos.* – Su esencia consiste en la referencia del valor de una vivencia singular cualquiera al valor total de la vida individual. Lo que constituye el valor total de la existencia individual puede designarse también como valor supremo. Pues sólo lo que otorga valor a la vida *entera es infinitamente valioso* [1]. Ahora bien, lo que posee tal fuerza constituye, al miso tiempo, el valor supremo de la existencia. O inversamente considerado: suponiendo

[1] Nuestros propios instantes supremos serán los que de modo más firme nos empeñen, los que de modo más perdurable nos obliguen. *(Nietzsche.)*

que una vivencia (ya sea única o reiterable) constituye para el que la experimenta el "instante supremo", el contenido de este instante irradiará sobre todo el resto de la existencia, y la significación vital definitiva de todo lo demás dependerá de su proximidad a esta suprema fuente de dicha y de la medida en que a ella contribuya. Acaso se distingan las naturalezas en que a unas se les revela el contenido vital supremo en forma de chispazo y momentáneamente, mientras otras llegan a poseerle y aumentarle en movimiento vital uniforme. Ciertamente el sentido último de la vida es inalcanzable, pues el hombre se ve arrastrado siempre a nuevas y nuevas vivencias de valor por el cambiante contenido del tiempo y el destino. Lo que vulgarmente se llama felicidad es muy frecuentemente un afecto momentáneo o la satisfacción de *un* aspecto de nuestra vida. Mas por encima de esto está la bienaventuranza que procura la suprema, y la más comprensiva y duradera satisfacción del alma. El camino que a esta meta conduce es el objeto del empeño religioso. A la estructura en parte dotada de sentido para nosotros, y en parte de sentido a nosotros extraño, que se nos enfrenta, llamamos *mundo,* cuando nos enfrentamos a él como un *todo* de nuestra estructura espiritual y llamamos en lenguaje religioso *Dios* a la sustancia última o al principio último del mundo generador de sentido que se nos "revela" como suprema vivencia de valor. En este momento religioso podemos, pues, estudiar del mejor modo la esencia de los actos religiosos.

El supremo valor experimentado como vivencia puede residir en el hecho de que los demás valores sean negados como valores parciales o temporales o subordinados. Entonces el comportamiento religioso recusa el conocimiento, porque Dios, como mero concepto teórico, no le basta. Mas recusa también el comportamiento estético, porque una imagen, en su concreta limitación, nunca puede ser "expresión" de la sustancia última de vivencia. Finalmente, recusa también todas las valoraciones económicas, ya que los bienes terrenales ni siquiera significan una fase previa de los espirituales. Los actos religiosos de este matiz que niegan el mundo conducen a la mística trascendente (informe). Mas hay también una actitud religiosa de carácter completamente opuesto: el conocimiento supremo, la suprema expresión imaginativa, la suprema relación terrenal de vida y deleite, tomados en conjunto, fundamentan, en su acción conjunta también, la vivencia y el comportamiento religioso. He

aquí la mística inmanente (informadora). Sus símbolos: la omnisciencia, la belleza y la riqueza omnicomprensivas de Dios, se relacionan con esta fuente de religión. La mística que niega el mundo busca una senda *especial* hacia la suprema revelación. La otra sólo pretende seguir las sendas de valor de las demás actitudes de sentido hasta alcanzar por ellas el fin último. De hecho ningún acto religioso puede prescindir *por completo* de los actos subordinados de sentido. Y entre éstos y los religiosos existe una doble relación.

En primer lugar, los demás actos han constituído ya estructuras de sentido de índole limitada, que se insertan en la estructura del sentido total como toda estructura parcial se coordina a la estructura total del espíritu individual. Lo que del mundo hemos *conocido* es relacionado, prescindiendo de su puro valor cognoscitivo, con el valor vital religioso. Lo que del mundo hemos recibido en forma de *bienes* fomentadores de la vida parece indicar, para la actitud religiosa, una superior conexión teleológica, incluso una especie de providencia. Y lo que de la *belleza* y *sublimidad* del mundo hemos captado nos mueve a considerar el mundo mismo, con sus colores, formas y armonías, como velo y "vestidura" de la Divinidad que en él se trasluce.

En segundo lugar, se recurre a todos estos sentidos cuando se trata ulteriomente de dar forma objetiva a lo que está tácitamente contenido en el alma en estado de piedad y devoción, de modo que sea comunicable. De ninguna manera debe confundirse esta función con la primera. Ésta simboliza, aquélla fundamenta la vivencia religiosa. La función simbolizadora del *conocer* consiste en expresar las vivencias religiosas en proposiciones universales. Ahora bien, éstas no son ya de índole cosmológica, sino psicológica porque traducen un estado psicológico: tratan del alma afectada religiosamente, no de la conexión objetiva del mundo como tal. La función simbolizadora de lo *estético* reside en la "expresión" de la vivencia religiosa; ésta queda introducida en la imagen, los sonidos o la palabra para que otros puedan sentirla igualmente. Finalmente hay también una especie de *economía* de la vivencia religiosa, una técnica y un método de comportamiento vital para la producción de los bienes del alma. En combinación con el momento estético surge de aquí el culto, así como del momento teórico, en cuanto formula la vivencia religiosa, surge el dogma que no pretende ser *conocimien-*

to del mundo, sino solamente simbolismo mítico de una valoración religiosa del mundo.

Tampoco la mística trascendente puede renunciar a estas formas de expresión, ya que la vivencia religiosa, como algo esencialmente interior, no posee una forma propia de objetivación. Ahora bien, ya proveamos a las esferas de sentido subordinadas de un signo positivo, negativo o combinado, el hecho es que constituyen siempre punto de partida y fuente de estímulo religioso, concentrando su irradiación en un punto último y supremo que en el lenguaje religioso se llama simplemente *el alma*. Y así puede decirse que todo es religiosamente importante, aunque en la vivencia se sitúe más o menos cerca de lo centralmente religioso. Nada hay que carezca de esta relación, ni siquiera la piedra ante mis pies. *La unidad de la vivencia de valor se revela en la acentuación del valor religioso que lo comprende todo.* Todo, al cabo, merece veneración o condenación en cuanto que es una pieza en la conexión de valor de la vida.

Mas ha llegado el momento de decir que lo mismo ocurre con las demás esferas de sentido: *todo* lo "imaginal" es importante estéticamente, tanto en la esfera real como en la engendrada por la fantasía. El gris de un ruinoso muro no es menos vivencia estética que el rojo estallante de una rosa, pues el carácter de impresión-expresión es inherente a ambos. Pero también *todo* puede ser objeto de general identificación o diferenciación y de universales nexos esenciales. Así, pues, los actos teóricos pueden comprender todo contenido de la conciencia, del mismo modo que la presente investigación —por ejemplo— dirigida a la totalidad de las esferas de sentido no pretende otra cosa que captar en ellas identidades y diferencias, idénticas conexiones de la vida plástica. *Todo,* finalmente, incluso lo no físico, puede tener significación para la inmediata conexión económica de valor. Pues para el estado material psicofísico de mi yo materialmente condicionado todo es estímulo o impedimento, todo es útil o pernicioso. Nada hay económicamente indiferente, ni teórica, ni estéticamente; no hay *nada* valorativamente indiferente. Y si en estos valores parciales y en este sentido parcial de la vida puede tener su sitio todo, es que ha de consonar todo cabalmente en el sentido total, al modo como en el todo de una sinfonía se entrelazan melodías y frases. El gran *leitmotiv* de la sinfonía de la vida es la vivencia πάντα δεῖα.

4. LOS ACTOS ESPIRITUALES SOCIALES

Los actos de sentido de que hemos tratado hasta ahora pueden, conforme a su esencia, ser pensados sin ninguna clase de acción recíproca social. Esos actos insertan en la conexión subjetiva de vivencias creaciones objetivas que por su parte no tienen vivencias, ni son sujetos de actos ni de vivencias. Mas es también posible, ciertamente, que el conocimiento o el comportamiento estético, económico o religioso, se refieran a objetos que sean a su vez sujetos de actos (es decir: personas). Los cambios que entonces se observan en las mencionadas esferas de sentido consisten esencialmente en que en todas ellas entra la intepretación de las ajenas vivencias como factor fundamental. Sólo se conoce la vida personal ajena, interpretando según su sentido, los actos espirituales que el otro realiza partiendo de su situación singular. Sólo podemos gozar de otro como fenómeno psíquico-estético, introyectándonos sentimentalmente antes en su mismo movimiento anímico, proceso que no precisa estar necesariamente enlazado al entender en su riguroso sentido teórico. Vivimos utilitariamente al prójimo cuando sus actos económicos, su "trabajo", pueden ser intepretados como propicios para el sistema de nuestros fines económicos. Finalmente se convierte el prójimo en objeto de vivencia religiosa cuando su existencia y su modo de ser espiritual son referidos al sentido último de la propia vida.

Podría ser objeto de investigación más detallada la cuestión de si estos actos interpretativos han de coordinarse a la esfera cognoscitiva exclusivamente o si, al mismo tiempo, han de considerarse, en cada caso, como pertenecientes a la esfera espiritual en cuyo sentido se instalan. Mas sea de una o de otra manera —esta cuestión se relaciona muy de cerca con el problema de los juicios de valor en las ciencias del espíritu—, en todo caso no surge nada nuevo en prin-

cipio. Nos seguimos moviendo en el círculo de los cuatro actos de sentido de que hemos tratado hasta ahora.

Si prescindimos de las particularidades de los actos interpretativos indispensables cuando los objetos de los actos teóricos, estéticos, económicos y religiosos son personas, tenemos derecho a decir que también Robinson podría desplegar su vida en estas direcciones. Nada hay en ellas que para el cumplimiento de su sentido exija de todo punto un segundo sujeto de vivencias. Ciertamente tendrían un carácter muy primitivo estos actos si les faltara la acción recíproca social y la adición histórica. Mas éstas nada cambian en su esencia y en su contenido fundamental. Pero no hay duda que existen actos y vivencias espirituales que *sólo* en la conexión social son posibles. Robinson —sobre todo si le separamos de sus animales— no podría tener vivencias de carácter estatal, jurídico, social o pedagógico. Son estos fenómenos sociales de la vida espiritual los que vamos a estudiar ahora. La primera cuestión que se nos plantea es la de si al fenómeno sociedad responden actos espirituales independientes en el individuo que se diferencien de modo esencial de las cuatro esferas fundamentales del espíritu.

La dificultad metódica de todas las investigaciones sobre la sociedad reside en el hecho de que ésta constituye una conexión supraindividual de acciones dentro de la cual nace el individuo. No puede imaginársele sin ella; en su estructura íntegra está desde un principio determinado por ella, y por ella participa en la situación especial del espíritu que en cada caso es la resultante del proceso evolutivo de la historia. Ahora bien, frente a todo esto hay que decir que el único lugar donde la sociedad es vivida, donde su sentido se actualiza, es y será siempre la conexión de vivencias del individuo a ella articulado. Ciertamente pueden considerarse los grupos sociales como totalidades supraindividuales que, por decirlo así, actúan en el espacio y en el tiempo como masas animadas. Mas aun entonces habrá que aprehenderlos bajo el esquema cognoscitivo de una individualidad espiritual. *No disponemos, en absoluto, de otro instrumento cognoscitivo para las creaciones y productos espirituales que la estructura espiritual individual. Por eso la muy enredada textura interna de las configuraciones sociales es siempre inasequible para nuestro conocer y nuestro entender.*

Este límite de nuestros medios de conocimiento —que por lo regular no se tiene en cuenta como es debido— no es importante,

sin embargo, para la psicología de la individualidad. Antes bien nuestro interés se dirige en la presente investigación a los vínculos que unen a las almas individuales entre sí y con ello a los fundamentos, experimentables realmente como vivencia, de los nexos sociales. Puede que éstos a su vez, como creaciones supraindividuales, provoquen nuevos y peculiares reflejos en la vivencia individual, pero de ellos se prescinde deliberadamente en el presente libro.

Si pretendiéramos enfocar la cuestión por la vía puramente analítica vendríamos a suponer para cada forma social objetiva (en el sentido de supraindividual) una forma de vivencia individual correspondiente. A la familia le corresponderían peculiares vivencias familiares individualizadas, a la amistad vivencias amicales, a la sociedad anónima vivencias de accionista, etc. Acaso bastara tomar como punto de partida las principales especies de formas sociales objetivas. Pero quedaría entonces la cuestión de qué punto de vista habríamos de escoger para clasificarlas. El punto de vista psicológico, las formas fundamentales de la vivencia social son precisamente lo buscado, luego no pueden servir de punto de partida. Podría ocurrir también fácilmente con este procedimiento que se tuvieran en cuenta antes peculiaridades históricas de la constitución social que los fenómenos realmente fundamentales. Imagínese, por ejemplo, que el sistema cultural del Estado, dado históricamente, es reducido a actos fundamentales políticos, el sistema del derecho a actos jurídicos y la multiplicidad de las formas sociales, no estatal ni jurídicamente supuestas, a actos fundamentales "sociales" específicos. La línea divisoria entre Estado y sociedad no ha sido encontrada con esto. Algunos consideran el Estado objetivo sólo como una forma especial de la sociedad, estimando que en él no hacen sentir sus efectos fuerzas distintas a las de cualquiera otra clase de "socialización". El hecho de disponer el Estado del supremo poder social (soberanía) en una zona de población y de ser el único que en ella impone el derecho (así como que se vacíe él mismo en estas formas) lleva a otros a destacarle de los demás enlaces y oponerle a la sociedad en sentido estricto.

Evidentemente se trata ya aquí de fases históricas complicadas, cuya peculiaridad se introduce fácilmente en el procedimiento analítico. Si queremos aprehender y distinguir los actos sociales fundamentales será mejor que procedamos *sintéticamente* preguntándonos cuáles son las direcciones más simples de sentido asociacional, que

en general pueden regir dentro de un grupo humano, conste de dos o de mil individuos. Persíguese, pues, aquí una distinción psicológico-social, no una clasificación de las formas sociales empíricas. Y sólo han de destacarse —por de pronto independientemente de toda finalidad de las sociedades— los actos peculiares de sentido sobre los que la *conciencia de vinculación* se erige.

Toda forma de sociedad —se repite aquí el procedimiento empleado en el capítulo precedente— se basa en la conciencia de sus miembros sobre dos actos espirituales enlazados, de los cuales uno u otro puede predominar. Los hombres están unidos unos a otros por actos de poder y por actos de simpatía, por la subordinación y por la coordinación. Están en la misma línea o en una relación jerárquica. Para ver que se trata de dos dimensiones, por decirlo así, bastará indicar las correspondientes direcciones de los actos de los sujetos: la una está limitada por los puntos extremos del poder y la dependencia, la otra por los del amor y del odio. La una, tomada aisladamente, engendraría un sistema de poder (que en modo alguno coincidiría con el Estado), la otra un sistema de comunidad. Puedo, como *sujeto,* estar unido a otros seres humanos por acciones de poder o por los vínculos de la simpatía. Los actos de poder y los actos de simpatía parecen, pues, caracterizar las direcciones fundamentales de sentido de la esfera social. A ellas corresponden como actitudes receptivas las vivencias de dependencia y las vivencias de simpatía [1].

No hay —según nuestra hipótesis metódica fundamental— acto social en que no estén contenidas ambas cosas: la conciencia de

[1] Por actos de simpatía entiendo aquí aquellos actos *espirituales* dirigidos al valor esencial o a la dirección de valor del prójimo (de un tú) espiritualmente predominante. Fundamentan —en un aspecto por lo menos— una conciencia de orientación idéntica y de unión. No se alude aquí a la esfera de los meros contactos fugaces en virtud de *emociones* (sentimientos de igualdad, de compasión, de sugestión). Los verdaderos actos espirituales de simpatía se diferencian por la hondura, la magnitud y la duración de su dirigirse al prójimo. Mas esto depende, a su vez, de la hondura y del contenido del valor "en obsequio del cual" simpatizamos con el prójimo. A la cabeza, por su profundidad, magnitud y duración, se sitúa el amor religiosamente fundamentado. En cambio, está a muy bajo nivel la simpatía relacionada con fines exteriores, económicos, ya adopte la forma de la solidaridad, del mutualismo o del altruismo (ya más valioso). En un lugar intermedio viene a situarse la endopatíta estético-erótica que Scheler, en su importante y sustancioso libro *Wesen und Formen der Sympathie* (2ª ed., Bonn, 1923), llama vital sentirse uno. Una circunstanciada discusión de los supuestos de Scheler rebasaría los límites de la presente exposición.

unión en virtud de una comunidad de valor o de una oposición a un valor y la conciencia de unión en virtud de la superioridad de la propia dirección de valor o de la subordinación a una dirección de valor ajena. Las relaciones de poder no son imaginables sin simultáneas relaciones de comunidad, y con éstas, a su vez, está siempre dado un momento de supraordinación o de subordinación respectivamente, ya estén estas relaciones de sentido permanente o solo temporalmente actualizadas en la conciencia de los que en ellas participan. Mas puede preponderar el acto de poder y el acto social [1] entonces está en una relación de subordinación respecto a él. O bien es decisivo el acto social. Entonces la superioridad del uno sólo servirá para establecer una inferior relación de simpatía y viceversa. En la conexión social de sentido puede uno sentirse como conductor o como conducido. Pero en la ducción reside ineludiblemente siempre algo de compañerismo, y éste contiene siempre leves gradaciones.

Pero el problema es más complicado de lo que hasta ahora puede parecer. Hemos dicho que nos proponemos juzgar acerca de la independencia de los actos espirituales preguntándonos si les corresponde una esfera específica de valor en la conexión estructural del alma. Ahora bien, ¿fundamentan el poder y la simpatía clases especiales de valor? Podría objetarse que en ambos trátase de meras *formas* sociales (formas de acción recíproca o conjunta) en las que se realizan las direcciones de valor que ya conocemos. De hecho no podemos imaginar, en absoluto, el poder y la simpatía independientes de determinados contenidos de valor. El poder —podríamos decir— supone la superioridad de la propia sustancia personal de valor y de la propia voluntad de valor sobre la constitución valorativa ajena, de modo que la acción de lo superior en el otro suscita motivos permanentes de comportamiento. Ciertamente esta acción sólo es posible cuando la otra persona asiente, de algún modo, aunque sólo sea indirectamente, a dejarse dirigir por lo superior. Existe, pues, también aquí, en el fondo, comunidad. Pero lo especial de esta relación de supraordinación reside en el hecho de que la persona superior ha *realizado,* para sí y en sí, un grupo de valores que colocan al otro en una relación de dependencia interior. *Luego el poder constituye siempre una superioridad efectiva,* sólo

1 En adelante emplearé la expresión "social" (apartándome del significado vigente) en el sentido de "basado en la simpatía".

comprensible por el contenido valioso del sujeto dominante, es decir, basada por completo en este contenido. Sólo puede imaginarse el poder como superioridad del verdadero saber, o de los medios técnico-económicos (así surge la relación de propiedad), o de la facultad de expresión y sugestión (poder de la retórica, por ejemplo), o de la certidumbre religiosa (poder del sentirse poseído por Dios, poder carismático).

Y de modo similar por lo que a la simpatía se refiere, la simpatía —podríamos decir— es un dirigirse al prójimo en virtud de la identidad de orientación en el valor y en las finalidades determinadas por el valor. Amamos al prójimo como depositario, como proponente o como buscador de valores. También este momento presupone algo factivo, pues no puede deducirse *a priori* si otro realiza en sí una dirección de valor o si aspira a realizarla. Las especies abstractas de la simpatía coinciden necesariamente, por lo tanto, con las esferas de valor antes deducidas. Si se trata de una comunidad en los valores cognoscitivos, el vínculo se basará en la igualdad de convicciones, de la investigación o la aportación teóricas. Si la otra persona es considerada como sujeto de valoraciones técnico-económicas, el acto simpatizante estará basado en una vinculación económica. Llamamos erótica a la forma estética de la consonancia psíquica. Vemos reiterarse en ella todos los momentos constitutivos del proceso estético. Se dirige por de pronto, a la apariencia sensible-concreta del prójimo. Ésta es comprehendida como expresión de un contenido psíquico. La endopatía estética es, pues, aquí, el fundamento de la simpatía y lo que le presta matiz. Finalmente tenemos el amor religioso, independiente por completo de la apariencia externa. Se dirige al prójimo como portador de valores religiosos, es decir, de aquellos valores que fundamentan el sentido total de la vida. Aquí son posibles todas las formas entre el amor que se dirige a la divinidad manifiesta del otro (a su carácter de revelación) y el que se dirige a lo divino por completo velado aún en el prójimo. Esta última actitud no es otra cosa que el sentido para la santidad de la vida misma que, en determinadas circunstancias, puede rebasar el límite de lo humano y abarcar el mundo animal y vegetal.

Hemos de completar este examen añadiendo dos formas aún. Del lado del poder hay también un *poder del amor*. Es decir: a la configuración valiosa de la persona capaz de determinar la cons-

titución valorativa del otro le es propio el espíritu del amor. E inversamente: del lado del amor hay también un *amor de poder,* es decir, un dirigirse elevando la mirada, a la grandeza y fortaleza espiritual del otro. Ambas fuerzas —el poder del amor y el amor del poder— son los pilares fundamentales de la forma social patriarcal.

Por otra parte, precisamente en el hecho de dirigirse a los demás, peculiar de los actos espirituales sociales, reside además un factor independiente. Es cierto que el poder y el amor por de pronto sólo parecen formas en las que se realizan los conocidos actos espirituales individuales entre seres humanos. Pero es posible también experimentar como vivencia estas formas mismas como valores espirituales, como valores de segundo orden. La potencia interior, lo heroico, la fuerza espiritual, en cualquiera de las otras cinco esferas en que se manifiesten de modo actual, significan por sí solas un rasgo esencial que puede ser experimentado por su mismo depositario o por los demás como valor. Entre las esferas de valor se incluye también la esfera de la plenitud de poder en su configuración de todo punto formal. Y, por otra parte, la actitud simpatizante, en cualquiera de las esferas en que de modo actual se manifieste, es ya valiosa de por sí, como tendencia espiritual formal, para quien la adopta y para quien la experimenta. La fuerza organizadora, que impone valores, y la tendencia a la comunidad y vinculación por los valores, constituyen esferas de valor de segundo orden. Introduciremos para ellas, según sus formas de apariencia más importantes, las expresiones técnicas de *valores políticos y valores sociales. Sin embargo, hemos de tener de continuo presente la significación lata de estas expresiones.* En la segunda parte veremos que también estos valores pueden predominar en una estructura psíquica. Encontraremos naturalezas políticas que lo son en tan alta medida que junto a ello su inclusión en el tipo teórico o en el estético, en el económico o en el religioso resulta verdaderamente secundaria. Y encontraremos también naturalezas amorosas que lo son sin que su simpatía se refiera exclusivamente a la sabiduría o a la belleza, a la eficiencia o a la santidad en el prójimo. No debemos, ciertamente, olvidar que ambos tipos sociológicos se inclinan siempre hacia una de las cuatro direcciones primarias de valor o son por ella preferentemente matizados. Resultará también que, en virtud del predominio de uno u otro acto social espiritual, también la posición respecto de

las demás esferas de valor experimenta una transformación peculiar.

Aún puede ahondarse más en tal estado de cosas. En él se patentiza que la vida tiene su valor previo a toda diferenciación en esferas especiales de sentido. El simple sentimiento de fuerza, sin que importe para qué ha de servir, contiene una afirmación de la individuación. En él, tomado ya desde el punto de vista puramente biológico, reside el germen de los actos de poder. Hay la voluntad de imponerse frente a las valoraciones ajenas, se siente la energía del propio valor de la vida. Éticamente considerada, lo mismo puede aplicarse tal actitud al bien que al mal. No se trata aquí de esto. Nos basta con que tenga un *sentido* que afirme la propia constitución valorativa frente a los ajenos requerimientos de valor. — Respondiendo a todo esto, se dirige la simpatía, si se prescinde por completo del contenido especial de valor que descubre o se propone estimular en la vida ajena, a la mera vida misma. Es un volverse de la propia vida hacia el alma del prójimo simplemente como algo vivo, espiritual. Se siente vinculada a esta vida por el mero hecho de ser vida en germen. También aquí queda por de pronto eliminado completamente el punto de vista ético. Tiene sentido estimular la vida sólo por virtud de las auténticas posibilidades de valor en ella latentes. Si el amor "sabe" siempre dónde residen los valores auténticos, esa es otra cuestión.

Con esta mutua raigambre del poder y del amor previa a toda actitud valorativa, se relaciona el hecho de que estas fuerzas fundamentales metafísicas se hagan sentir ya en el recinto del alma solitaria. Si consideramos como una especie de sociedad la multiplicidad de las tendencias de valor, en parte contradictorias que hay, en nosotros mismos, observaremos también aquí ya la presencia del amor y del poder. El yo entonces, como centro unitario de vivencias, procura imponer el dominio de una dirección valorativa central sobre las demás y a ésta que contiene la verdadera vida es a la que aplica su *amor*. Supongamos que es el valor auténtico y objetivamente supremo el así destacado de los demás en el juego recíproco de la vida interna, aunque introduzcamos el punto de vista normativo (ético) más tarde. Este valor *auténtico* es por de pronto vivido por mí como algo que está sobre mí, una exigencia a mí como otra cosa, por así decirlo. Al asentir a este valor y a esta idea, los amo; diríase, incluso, que hago con ellos "comunión". Así, pues, la simpatía se dirige al valor primariamente, y sólo indirecta-

mente al hombre, acaso, en cuanto es portador o afirmador de valores o en cuanto contiene posibilidades de valor simplemente. Además, en mi conciencia luchan siempre entre sí distintas tendencias de valor. Para mantener dentro de ellas la dirección de valor suprema (para mi conciencia ética) se requiere energía. *Domino* entonces, por así hablar, con estas valoraciones, la otra parte de mi ser. Si logro hurtarme a los requerimientos de las demás, que no puedo afirmar en lo más hondo, puede hablarse de libertad interior o moral. Con otras palabras: el germen del ejercicio del poder reside en mí mismo ya, y el dominio de mí mismo es el supuesto previo ineludible de todo auténtico dominio sobre los demás. La libertad interior es el prototipo de toda libertad de influjos exteriores, heterónomos. Seré libre en sentido espiritual, por ejemplo, no hurtándome a las valoraciones superiores de los demás como tales por mí vividas, sino sumándolas a las fuerzas dominantes en mí mismo. Toda energía es primero energía de la propia vida de valor antes de convertirse en energía de hecho frente a los demás. En ello reside la tan desconocida dialéctica espiritual de la esfera política. En el próximo capítulo volveremos a referirnos a estas conexiones cuando veamos que es propia de todo ejercicio del poder (dominio de sí mismo y dominio de los demás) la legalidad o regularidad del querer y que, por lo tanto, toda querencia de valor sólo momentánea es contraria a la ley de toda acción *auténtica* de poder. La arbitrariedad no es poder. Sólo lo es la voluntad regulada, dirigida, en la que una dirección de valor se impone a las demás de modo constante.

Mas siendo esto así tiene, sin embargo, importancia decisiva para la teoría de la vida espiritual el que los valores a que nos hemos referido en el presente capítulo sean valores *sociales* precisamente; es decir, que los actos de dominio y los actos de simpatía reciban, para nuestra conexión, su distintiva característica del hecho de dirigirse a la conexión de vivencia de personas extrañas (querenciosas de valor). El hombre *enérgico* y el hombre que al *valor se entrega* sólo cobran la significación de formas vitales *especiales* cuando la energía repercute en la conexión social o cuando la entrega se dedica a una vida ajena o a un conjunto social. Sólo cuando esto ocurre experimentan todos los actos espirituales primarios una torsión tal que realmente surgen dos tipos nuevos, aunque, por lo que al contenido respecta, dependan en grado sumo

de los cuatro primeros tipos espirituales. Los actos de dominio y los actos de simpatía son en la conexión espiritual objetiva actitudes orientadas hacia *los demás,* sin que importe en virtud de qué se domina, ni por qué se ama.

5. LAS FORMAS FUNDAMENTALES DE LA LEGALIDAD ESPIRITUAL

Las distintas formas de actos de sentido de que hemos hablado no son originariamente otra cosa que relaciones vitales o relaciones de sujeto-objeto. Ciertamente en cada una de ellas tanto sujeto como objeto significan algo distinto y sólo la fatalidad de la ciencia hace que haya de someter a los demás a la separación *teórica* entre el centro de vivencia y la objetividad pura como una especie de forma normal. En cada una de estas relaciones vitales rige una tendencia determinada al servicio de una función específica. Pero no siempre se realiza este sentido plenamente. Hasta ahora nuestro análisis se ha atenido a la estructura *efectiva* del alma y a su diferenciación. Hemos destacado el sentido que rige en los distintos actos, a menudo sólo oscuramente vivido y que se desvanece rápidamente. Ahora bien, si en toda actitud espiritual es realizada una determinada clase de valor, nuestra consideración puede tomar un giro *normativo* y derivar de este valor la ley que él prescribe a la configuración de la esfera espiritual de que se trate. Las leyes del espíritu nunca son meras leyes del curso de los fenómenos psíquicos, sino que, al estar el espíritu dotado de una estructura teleológica, son leyes normativas. Sus funciones no son meramente descritas, sino evaluadas sobre la base de valores o ideas objetivas completamente válidas. Ciertamente estas leyes normativas rigen ya en la forma tosca, inconexa o ingenua de la vivencia. Pero se destacan más puramente en cuanto la dirección espiritual de que se trata es buscada consciente y activamente por el sujeto y en cuanto es configurada como estructura unitaria de sentido. Sólo entonces la diferenciación de los actos espirituales, de otra manera indisolublemente entrelazados, alcanza el punto en que la ley propia

de cada función espiritual específica es puramente destacable y formulable [1].

En cada una de las esferas espirituales anteriormente tratadas rige una de estas leyes normativas. Sólo cuando su configuración obedece a la ley correspondiente puede decirse que responde a su idea y que tiene coherencia íntima. Ciertamente las desviaciones de esta legalidad diferenciada son tanto más frecuentes cuanto más actúe el espíritu como totalidad indivisa. Pero tampoco podrá entenderse el sentido total del espíritu sin darse previamente cuenta clara de las tendencias parciales en que se diferencia. Veremos que la ley normativa de la economía reside en el *principio del mínimo esfuerzo,* la de la esfera estética en el *principio de la forma,* la de la ciencia en el *principio del fundamento.* La ley de la esfera política reside en la *voluntad jurídica o reguladora,* y la ley de la comunidad en la *fidelidad.* Finalmente, la ley normativa del comportamiento religioso reside en la norma total de la vida que nos hemos acostumbrado a llamar *moral.* En todas estas legalidades espirtuales, sobre todo cuando son formuladas, hay, naturalmente, un momento teórico. Mas así como las distintas esferas espirituales no son reducibles a lo teórico, estas leyes, en el comportamiento espiritual en cuestión, no siempre están explícitamente presentes como reglas racionales. Antes bien, constituye su peculiaridad el hecho de residir también en la entraña del espíritu de modo inconsciente por completo, instintivo, por decirlo así. A esta especie de legalidad que no precisa evidenciarse conscientemente en el comportamiento de modo necesario como guía, sino que actúa ya como impulso inmanente, llamo *racionalidad embozada.*

La derivación de las distintas normas espirituales se verifica aislando el sentido del valor dominante en cada caso y pensándole desarrollado hasta su última consecuencia, hasta el máximum de su realización.

1. La esfera económica de sentido tiene su fase previa en las formas de la propia conservación, instintivas de todo punto, del hombre primitivo, que toma su alimento dónde y cuándo lo encuentra, que cambia de cubil según le cuadra y que sólo posee lo que está al alcance de su mano. Se observan ya en esta fase tanto

[1] Tanto aquí como en la parte siguiente se tratará, pues, de la normatividad de las estructuras parciales. La normatividad en la estructura total constituye el tema de la tercera parte.

la vivencia de utilidad y nocividad como experiencias simplicísimas de finalidad técnica. Pero el *sentido* de la esfera económica sólo cobra relieve cuando la voluntad activa para la obtención de alimento, vestido y vivienda, interviene, informadoramente, en las circunstancias de los bienes ocasionales. La elaboración y producción de bienes y de útiles técnicos para la producción misma empieza entonces a representar un papel al lado del consumo irregular. En todo este *trabajo* económico actúa entonces —de modo por completo inconsciente acaso— una ley inmanente que, rebasando el puro juego biológico de impulsos e instintos, de necesidades y su satisfacción, funda la esfera peculiar de sentido de la economía como un aspecto de la cultura. En cuanto esta ley pone de relieve el *sentido* de la economía y los valores económicos auténticos, no es una simple ley del comportamiento psíquico efectivo, sino una ley normativa que (aun sin ser explícitamente consciente y sin estar formulada) regula la tendencia del acaecer económico desde un *último* y *general* punto de vista económico de *valor*. Actúa, pues, como norma en el comportamiento económico de los individuos.

Sin embargo, hemos de hacer notar expresamente aquí también, por lo que se refiere a las demás esferas espirituales, que estas leyes normativas de sentido no actúan, por ejemplo, porque el agente las tenga siempre en cuenta a modo de reglas universales teóricamente formuladas. Nada de eso. Del mismo modo que la Naturaleza no obedece a sus leyes como preceptos intuídos, las leyes normativas de la vida espiritual no se evidencian siempre como leyes teóricamente formuladas. La ley formulada es obtenida primero en la realidad de la esfera pura y abstractamente considerada, y elevada a la conciencia ulteriormente. Estas leyes constituyen siempre el producto de un modo de observación que *aisla e idealiza*. Aisla, en cuanto todos los factores determinantes procedentes de *otras* esferas espirituales son excluídos. Idealiza, en cuanto en todo proceso singular el carácter específico de *valor* de la esfera de que se trata es considerado como principio organizador único.

En ninguna otra se nos presenta el caso con simplicidad mayor que en la esfera económica. Aquí es también donde se ha aplicado repetidamente el procedimiento; así, en forma especialmente brillante y lógica, por el barón von Wieser en su *Teoría de la economía social*. La esencia de los valores económicos reside en el hecho de estar al servicio de la conservación de la vida, de su conforma-

ción agradable y, en cada caso, de la necesaria adaptación en cuanto éstas dependen de medios naturales, de fuerzas y bienes físicos. Como mundo irregular de bienes estos valores están ya a disposición del comportamiento instintivo-biológico. Mas sólo por la regulación de la obtención y del consumo se convierten en expresos bienes económicos. Les atribuímos el específico *valor de utilidad* porque llamamos "útil" en primer término a lo que sirve para la conservación de la vida. De una más lata significación de la palabra se tratará más adelante. Ahora bien, en el comportamiento total económico del individuo (del que por mayor simplicidad partimos) intervienen multitud de factores heterogéneos como su inteligencia, el vigente derecho positivo de propiedad, sus inclinaciones estéticas, sus valoraciones religiosas y sus valoraciones morales generales. Pero todo esto no puede constituir la ley específica de la economía, sólo determinable tomando en sí, aparte, los pretendidos actos económicos y extrayendo su sentido específico. Verificado el aislamiento en cuanto es posible hacerlo en un "experimento mental", no cabe la menor duda de que la idea que impera en todo comportamiento *económico,* tanto del individuo como de la sociedad, es la del *máximum de utilidad.* Debe excluirse todo canon ético de superioridad o inferioridad por lo que se refiere a esta idea, a este valor de vigencia. Conformémonos con tener aquí la ley *normativa* de la economía pura. Es susceptible de alguna ampliación partiendo del trabajo económico. Éste aparece siempre relacionado con una pérdida de fuerzas físicas, y también de bienes económicos, como materias primas, utensilios, etc., inevitablemente gastados en la producción. Así, pues, el principio que rige en el trabajo económico es el del máximum relativo de utilidad, o sea: la norma de obtener la mayor ventaja utilitaria posible con la menor pérdida posible de utilidad. En forma reflexiva, excesivamente racional, ha formulado Liefmann el principio económico diciendo que "hacer economía equivale a comparar la utilidad y los gastos" [1]. Pues sin formulación ni reflexión está el principio del mínimo esfuerzo incluso también en la "lógica inmanente" del comportamiento económico mismo. Si me dirijo a una meta en línea recta (o en la más recta posible) me conduzco económicamente sin saberlo: ahorro tiempo y energía como bienes de vital importancia. Hemos llamado *racio-*

[1] Robert Liefmann: *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre,* t. I *(Grundlegung),* Stuttgart, 1917, pág. 288, etc.

nalidad embozada a esta lógica sin formular de una esfera del espíritu.

Hemos puesto así de relieve la ley normativa de sentido imperante en la economía. En cuanto es pensada como la ley informadora de la esfera entera, las demás leyes fundamentales económicas pueden ser formuladas como meras leyes del comportamiento *efectivo* psíquico. En esta forma aparecen, por ejemplo, la ley de Gossen de la satisfacción de las necesidades, la ley de la utilidad límite y la ley de la formación de los precios. Pero no debe olvidarse que sólo rigen cuando se presupone precisamente el principio de la pura economía (el máximum de utilidad total). Son leyes, por decirlo así, del puro ámbito económico, como las leyes de la gravedad sólo son referidas al vacío, que en ninguna parte existe. En una cura para aumentar peso, por ejemplo, que se sitúa dentro de un propósito médico determinado, la ley de la satisfacción de las necesidades no rige. La ley de la utilidad límite no rige cuando no puede presuponerse la ley de la conservación física de la vida como el único y supremo fin del actuar. La ley de la formación de los precios no rige cuando un coleccionador se coloca en la antieconómica posición del "cueste lo que cueste".

De análoga manera ha de fijarse la ley de las demás zonas culturales.

2. Del mismo modo que la tendencia a la propia conservación se incluye el comportamiento estético entre las relaciones vitales primitivas que apremian a la conciencia. Hemos visto que toda figura simple, todo color, toda nota, todo ritmo, tienen un valor estético primario en cuanto suscitan una emoción psíquica que es introyectada contemplativamente en lo dado. A este modo de aprehensión, que, en contraste con la actitud teórica, pretende ver directamente en lo dado cualidades psíquicas como sentimientos, estados de ánimo, impulsos, etc., llamamos fantasía en su más alto sentido. La fantasía puede, pues, emplearse también en objetos reales, es decir, independientes de nuestra libre producción representativa. Junto a los demás actos de sentido captamos estéticamente la realidad, siempre y en todas partes de un modo involuntario. Pero esta especie de vivencia primaria está mezclada con actitudes heterogéneas. Lo real despierta mi apetencia, me incita al estudio, es a menudo agobiante, informe, opresiva, a menudo insignificante con exceso. Así, de la vivencia estética surge el impulso que mueve a destacar su

contenido y a configurarla puramente en creación productiva [1]. La vivencia de la realidad estéticamente importante constituye, pues, el primer impulso inconsciente de todo arte deliberado. El arte, como libre y productivo ejercicio de los actos estéticos, tiene la posibilidad de obtener en su pureza la ley aislada e idealizada de la vivencia estética. Aquí todo lo cognoscitivo, todo lo utilitario, todo lo religioso está subordinado al propósito cardinal estético. Mas ¿cuál es este propósito? El de la significación psíquica. *En* lo sensible-concreto, *en* lo imaginal ha de hacerse visible, audible, en una palabra: intuible-representable, un movimiento anímico con todas las vivencias de significación en él contenidas. Para tal fin no siempre es indispensable la plena realidad del objeto. Basta, por decirlo así, el carácter superficial de las cosas, lo que en ellas es figura sensible. Por eso la creación estética puede consistir también en la simple excitación de una sucesión concreta de representaciones, como en la poesía, o en la mera obtención y elaboración de contornos físicos, como en la escultura.

Podríamos, pues, decir que la ley del arte, o de la esfera propia de la fantasía, es la *ley de la fusión completa de impresión y expresión*. El objeto intuído y el contenido anímico es lo que han de compenetrarse, no el objeto *bruto* ni *mi* fugaz estado psíquico. Sus límites han de quedar borrados formando una configuración que, por decirlo así, hace surgir *una* unidad vital psíquica fundida allende el objeto y el contemplador. De modo que la estructura de la configuración de significación estética está subordinada a dos leyes distintas que en la obra de arte han de adquirir pleno equilibrio. Son éstas la ley del objeto y la ley del alma. El objeto artísticamente tratado tiene *su* ley peculiar. Por eso el escultor y el pintor estudian anatomía, por ejemplo, y observa el poeta la vida y el encadenamiento de sus motivos y aprende el músico contrapunto. También se incluyen en este aspecto las leyes de la materia física con la que se realiza la expresión: piedra, color, palabra, sonido. Ciertamente estas leyes no aparecen explícitamente en la conciencia como intelecciones teóricas, sino que se hacen estéticas ya por el solo

1 La antigua doctrina clásica según la cual el arte se basa en una μίμησις es un enorme error. No es el simple objeto lo que el arte reproduce, sino —y siempre— sólo el objeto ya estéticamente aprehendido. Paradójicamente podría decirse que el arte no es la imitación de las cosas, sino la imitación (es decir, la creación voluntaria) de las vivencias estéticas.

hecho de ser presentidas e intuídas en la configuración concreta, en el caso singular. Más también lo psíquico que ha de adquirir representación y cobrar ritmo en la configuración objetiva tienen *sus* leyes peculiares, desde las determinantes psico-físicas de todo punto primitivas (tensión, laxitud, fatiga) hasta su total armazón íntima y su proceso constitutivo. El objeto estético consumado ha de insertarse en este proceso subjetivo de modo tal que aparezca como el trozo de un mundo lleno de alma que ya no está individuado.

Ahora bien, en esta misteriosa urdimbre puede predominar el objeto con su efecto psíquico. Hablamos entonces de impresionismo en su sentido más lato. Mas puede también preponderar la participación de la intimidad subjetiva; ésta es la esencia del expresionismo. Ambos "estilos" son formaciones estéticas. Así, pues, entiendo por *forma* la fusión de impresión y expresión, el maridaje de la psique y la figura objetiva en la vivencia de la fantasía [1].

Pero de *forma,* en sentido acusado, hablamos sólo cuando esta fusión contiene la medida suma de la ley inmanente. Una simple elocución del sentimiento, una impresión de fuerte relieve pueden considerarse como dotadas de significación estética. Mas sólo nos encontramos ante el arte consumado en sentido normativo cuando el principio de unidad del alma ha organizado el objeto estético íntegramente. No debemos olvidar que tampoco la ley objetiva es otra cosa que el modo como el sujeto espiritual ordena y concibe los fenómenos. La simetría matemática, el equilibrio mecánico y la asociación psicológica son formas de aprehensión (fuertemente condicionadas teóricamente). Cuando a estas leyes se combina esa otra ley misteriosa que organiza el alma misma como totalidad y que podríamos llamar la irradiación de su carácter de entelequia, nos encontramos ante la forma suprema, que no es otra cosa que *la forma total del alma reflejada en una configuración sensible concreta* inserta en la realidad o propia de la libre representación. Sólo cuando en la fantasía creadora rige la ley total del alma, al unirse como un organismo espiritual todos los modos de vivencia y aprehensión, sólo entonces el producto de la fantasía adquiere forma en

[1] La expresión "forma" se usa muy ambiguamente en estética. Por ejemplo, en las artes plásticas se la reduce frecuentemente al contorno de la figura estética. No nos cansaremos de insistir sobre el hecho de que también este mismo contorno ha de constituirse en el goce estético o ha de ser, por lo menos, psíquicamente recreado. Entiendo por forma lo que Schiller llamaba *forma viviente* o *libertad* (es decir, lo espiritual) *en el fenómeno.*

el sentido supremo. Forma no es otra cosa, pues, que el reflejo del alma toda en un objeto concreto. Del modo más primario se revela en el cuerpo humano (tomado estéticamente), en el que parece haberse objetivado el alma. Aristóteles consideraba, también científicamente, al alma como la entelequia, es decir, como el principio formal del cuerpo. Vemos *(nosotros)* en el concepto de la entelequia un concepto originariamente estético (pero del que, al parecer, no podemos prescindir por completo en la ciencia). Ahora bien, así como el alma da al cuerpo, para la aprehensión estética, una forma visbile, elige también otros sustentáculos sensibles para desplegar en ellos su peculiar potencia formativa. Es inútil pretender asir intelectualmente la esencia de esta forma. Pues es algo que rebasa la intelectualidad. Podrían intentarse rodeos, hablando de la armonía de la rítmica del sentimiento, de la unidad en la multiplicidad (unidad sensiblemente aprehensible de una multiplicidad de sentimientos de significación representados), de equilibrio, de medida e idealidad *en* lo imaginal. Esfuerzo infecundo todo ello. Pues desde el momento en que pertenece a la esencia del arte ser sensible y concreto, el misterio de la forma puede, ciertamente, manifestarse en la obra de arte singular, mas no puede ser asido con palabras, ni calculado de antemano. Para el arte plenamente valioso sólo hay un criterio: *el puro efecto estético.*

Ahora bien, la sustancia del alma que el arte pretende expresar está condicionada histórica, geográfica y personalmente, y también el alma sobre la que ha de producir efecto está en el mismo sentido condicionada. Por eso, las épocas con una nueva estructura de vivencia oscilan entre impresionismo y expresionismo exclusivos por no haber hallado aún una firme forma psíquica interior. También en el arte reflejan más agitación que interioridad formada. Tal arte carece de "validez universal" en el sentido estético. Sólo el arte que pone de manifiesto las líneas más universales de las leyes psíquicas, por decirlo así, supera el tiempo y puede ser vivido adecuadamente sin variación coincidente en la actitud *histórica*; tal como el arte llamado clásico. Mas en él está contenida una alta dosis de racionalidad real, es decir, de determinabilidad teórica. En él se funden las eternas leyes formales del alma y del mundo objetivo por tal manera que en la configuración concreta aparecen puras y diáfanas. A este arte le es inherente siempre, por tanto, algo matemático, simple, regular, típico. Es —dicho con breve expresión— la íntima y externa

legalidad del mundo presentada en el caso singular. Es —como también se ha dicho— presentación de lo universal en lo particular.

Se entiende esto por lo que respecta al arte clásico κατ' ἐξοχήν, eminentemente, porque evidencia la ley de modo especialmente visible. Pero en el fondo vale lo mismo para todo arte. Sólo que lo universal, la legalidad, a la vez objetiva y psíquica es diferenciada cada vez más, reducida a casos singulares cada vez más atrevidos. El vislumbre de lo legal y regular en lo que aparece irregular es el secreto de todo efecto artístico. A menudo diríase —en la música moderna, por ejemplo— que, por de pronto, parece reinar un caos absoluto. Ahora bien, si la obra artística no sólo ha de ser expresión de vivencias afectivas, sino expresión legal en alto sentido, si ha de ser *forma,* la conexión psíquica, regulada por leyes, ha de volver a regir en la vivencia estética a través de todas las tensiones y todas las distensiones.

Nada más puede decirse sobre la ley normativa del arte, sobre la *forma,* por tratarse, en sumo grado, de racionalidad "embozada". Y esta racionalidad no sólo es legalidad del orden objetivo, sino del alma al mismo tiempo, porque ambas cosas están fundidas en el arte, así como, a una superior consideración, también toman en la realidad su origen de una y la misma fuente vital. Está expresado esto en la vieja y sencilla sentencia de Bacon: el arte es *homo additus rebus,* la animación de las cosas. Forma es, pues, la presentación de objetos sensible-concretos en su configuración por la totalidad de las fuerzas psíquicas intuitivas cuya ley se entrelaza con la ley del objeto, conocida o presentida [1].

3. También en la esfera del conocimiento, la fase primtiva presenta el carácter de un comportamiento instintivo: la identidad de lo dado de la misma índole o por determinadas notas esencialmente igual, insta a la observación. Así, el reconocimiento repetido de determinadas situaciones y sucesos, con sus cualidades complejas,

1 "El «tipo humano artístico» cuyo sentidos interiores están del todo despiertos, queriendo o sin querer, a sabiendas o ignorándolo, ve la armonía dentro de las cosas mismas. La forma bajo la cual ve las cosas como perfecciones es su *propia armonía íntima,* la del que intuye. No importa qué cosa es lo que ve, todo es por él intuído en su cósmica inevitabilidad, todo se le aparece perfecto y cumplido en cada instante. Y si es un «artista activo» deleita a todos los que «tienen ojos para ver y oídos para oír» con la vivencia, plena de armonía, por la que hace sentir que todo, tal como es, es necesario, luego es perfecto, luego es justo, luego es bello." (Georg Fuchs: *Deutsche Form,* con una introducción: *Von den lezten Dingen in der Kunst,* München, 1907, pág. 45.)

puede significar la fase previa y primaria del conocer. De hecho puede presumirse ya esta fase en el alma animal. Aun sin colocarse en actitud sapiente, verifica todo ser humano simples funciones cognoscitivas que permanecen en el plano de la adecuación biológica mientras la tradición y el adiestramiento no intervienen para completarlas.

Mas también en las precedentes esferas espirituales se desarrolla algo productivo en el conocimiento, partiendo del comportamiento instintivo-reactivo. La voluntad de conocimiento despierta una voluntad guiada por un sentido determinado. En la fase mitológica está aún fundida indisolublemente con tendencias estéticas y religiosas. Mas gradualmente se destaca la ley pura del conocer objetivo y ello sucede, por de pronto, en virtud del concepto de un ser unitario aprehensible por determinaciones reflexivas. Sólo con gran lentitud aprende la ciencia a darse cuenta de su propia ley inmanente y a aprehenderla por idealización aisladora. La lógica y la teoría del conocimiento contienen el marco del mundo conceptual y real íntegro desde el momento en que lo "cognoscible" ha de presentarse necesariamente en las formas que realizan el sentido específico del conocer. Las leyes del ser son, en verdad, leyes del conocer aplicadas a la multiplicidad de lo "realmente" dado, es decir, de lo dado en complejos sensibles. Sabemos que esto dado es también capaz de tomar otras formas espirituales. Pero el conocer pretende obtenerlo tal como está constituído "en sí" y en su puro orden objetivo, prescindiendo de las complicaciones subjetivas en que aparece y de las particularidades de este o del otro yo viviente. Para ello ha de excluirse todo ingrediente de consentimiento estético, de interés apetente, de interpretación religiosa, de temor y esperanza y pasión. Mas ha de eliminarse también, en lo posible, la perspectiva propia del yo en la cual todo ser cognoscente ve espiritualmente los objetos en virtud de su limitación espacial y temporal.

Esto sólo es posible porque el conocer aprehende en la multiplicidad de lo dado esencias idénticas e idénticos nexos esenciales mediante un procedimiento en que se articulan el identificar y el diferenciar, el separar y el enlazar. Al hacer esto, lo dado —ya se trate de lo previamente existente como lo llamado *real* (es decir, lo que sobre mi actúa y experimento como independiente de mí), o como mera configuración representativa referida a lo objetivo, o como estados puramente psíquicos (sentimientos, por ejemplo)—

es proyectado sobre un nuevo plano, a saber: sobre el plano de lo reflexivo o ideal. El conocer transforma en pensamiento todos los fenómenos temporal y espacialmente individualizados. Expresándonos corrientemente: *todo* conocer discurre en conceptos y juicios. Ahora bien, los conceptos y los juicios por su contenido, es decir, cuando no se les considera desde el punto de vista meramente psicológico como procesos temporales psíquicamente engendrados, sino desde el punto de vista de su sentido, son de naturaleza ideal. Acaecen como realidades, mas contienen y significan idealidades [1].

Reclaman para sí validez intemporal, sentido intemporal. Mas sólo cobran éste cuando en verdad se han formado según la pura ley del conocer. Ésta no aparece en la conciencia explícitamente en todos los actos cognoscitivos. Mas opera como racionalidad embozada, y da a ésta el tipo de toda racionalidad en general. Ahora bien, ¿cuál es esta ley?

La esencia del conocer no queda realizada por el mero hecho de destacar y aprehender de modo puramente objetivo esto o lo otro dado. Antes bien, todos los conocimientos singulares han de estar enlazados entre sí sin contradicción y con validez supraindividual. Este enlace es de índole ideal. No es otra cosa que el principio de la identidad aplicado a la totalidad de lo cognoscible. Mas los pensamientos se enlazan unos a otros mediante la fundamentación. El fundamento aporta la conexión esencial a que ha de reducirse un juicio para que se considere válida la síntesis en él contenida. El principio del fundamento puede, pues, interpretarse —como lo ha hecho Riehl— como el principio sintético de la identidad, es decir, como extensión de la identidad propia del pensamiento a lo que en el fenómeno no es idéntico por modo inmediato.

Por tanto, la ley que impera en la esfera del conocer es la del *principio del fundamento* en las múltiples formas en que aparece. Como norma para la conciencia que conoce puede ser formulado así: fundamenta tus juicios, dótalos de una conexión reflexiva coherente que responda a la conexión objetiva [2].

El ideal del conocimiento sería un *sistema* de conceptos y juicios

[1] La distinción de Leibnitz entre verdades eternas y verdades de hecho se refiere a la diversidad de los *objetos* del conocimiento, de los cuales unos son eternos y mudables otros. Mas toda verdad como verdad, es decir, como validez, es eterna, incluso la verdad de hecho.

[2] Véase Riehl: *Philosophischer Kritizismus,* II, I (1879), págs. 240 y siguientes; Volkelt: *Gewissheit und Wahrheit,* pág. 393.

en conexión universal de fundamento por el cual el conjunto cambiante de lo dado experimentable como vivencia pudiera ser "pensado". Incluso, en último término, el orden objetivo entero habría de ser derivable de *un* concepto supremo o de *una* suprema ley. El mundo de los hechos pone límites a este ideal en cuanto lo real (en el sentido de experimentado) no es íntegramente derivable de universales esencias y nexos esenciales. Hablando en lenguaje figurado podría decirse que nuestro conocimiento no pasa de ser un enrejado de pensamientos que tendemos sobre la realidad. Mas la realidad concreta no es así íntegramente captada. Queda un residuo, un excedente. De modo que sólo podemos decir que nuestros conceptos y leyes se *refieren a la realidad* y están, en parte, fundados en lo experimentable. Mas así no agotamos la realidad vivida. Queda un resto que sólo podemos vivir intuitivamente y que, como hemos visto, puede ser aún aprehendido estéticamente.

Ilustraremos esta concepción de que el conocimiento transforma la realidad en una conexión mental de fundamento con el ejemplo importantísimo de la relación causal. Causas y efectos no son, como se pretende, realidades: son ya determinaciones intelectuales en virtud de las cuales aprehendemos congoscitivamente lo dado sensiblemente. Lo sensible consta, todo lo más, de complejos de impresiones que se suceden con el tiempo. Mas al insertar estos complejos en el tiempo objetivo y determinar el uno como causa del otro, transformamos lo sensible en ideal. Pues llamando a algo causa, quiere decirse –con otras palabras– que consideramos su esencia como *fundamento* cognoscitivo de otro proceso cuya esencia es, por igual modo, aprehendida intelectualmente: el efecto. Tiene razón Kant, pues, al afirmar que el principio de causalidad no es otra cosa que la relación conceptual de fundamento y sucesión aplicada a los fenómenos en el tiempo [1]. No es el proceso complejo *íntegro* del mundo sensible lo que aprehendemos, sino sólo la relación entre una esencia universal y otra esencia universal, y ello, de tal manera, que sobre la base de la aprehensión de su conexión esencial puede derivarse una de otra por *pura operación mental*.

El acaecer real es, pues, transformado por el conocer en una conexión ideal de fundamento. Para ello es preciso que la "esencia"

[1] Riehl, ob. cit., pág. 240: "La causalidad es la aplicación del principio del fundamento al cambio temporal de los fenómenos, en una palabra: *el principio del fundamento en el tiempo*".

designada como causa se conserve idénticamente de algún modo en lo designado como efecto. En fases más bajas de la evolución se conforma el conocimiento con una mitológica hipóstasis de fuerzas. En la esencia del sol que calienta la piedra, por ejemplo, incluye una "fuerza" calórica. En etapas más altas se requieren identidades conceptuales o especialmente cuantitativas (aprehensibles en ecuaciones funcionales, por ejemplo).

No nos importan aquí estos detalles. Nos basta saber que sólo se alcanza un conocimiento válido cuando el acaecer, por singular que sea, queda de algún modo reducido a conexiones universales de fundamento (categoriales, mentales) que, en último término, se fundan en *una* conexión objetiva de la totalidad. La ley inmanente del conocer es el principio lógico de la razón suficiente en la diferenciada multiplicidad de sus aplicaciones. Y él mismo no es otra cosa que el principio de identidad aplicado a los actos progresivos del conocer [1]. Mas el fin último de estos actos es el *sistema cerrado de pensamiento,* en el cual cada proposición singular está fundamentada y puesta en conexión coherente con las demás.

4. Antes de tratar de la ley inmanente de la esfera religiosa, consideraremos los dos sistemas sociales del poder y de la comunidad. También los actos correspondientes a estos sistemas tienen su ley específica que se destaca con tanta mayor pureza cuanto más se desarrolla el conjunto de las formas instintivas en el sentido de lo conscientemente querido y buscado, o —para hablar con Tönnies— cuanto más empieza a imperar, en lugar de la voluntad de esencia, la voluntad de albedrío. Mas ya antes se hace sentir y también en la forma de la "racionalidad embozada".

La voluntad de poder que intenta imprimir en los demás la dirección del valorar propio, habría de estar, lo mismo que en las precedentes esferas, dominada por la ley del máximo desarrollo de poder. Así como la máxima utilidad, la máxima in-formación y la máxima conexión objetiva sistemática han determinado la ley de la economía del arte y de la ciencia, debería suministrar aquí la norma informadora de esta esfera la libertad máxima y el máximum de poder. De hecho es así. Ahora bien, desde el momento en que el máximo poder no consiste en la mera superioridad espiritual momentánea sobre los demás, ha de haber aquí también

1 Identidad ha de entenderse aquí sintética, no analíticamente.

constancia y conexión. No puede imaginarse una auténtica voluntad de poder en forma de volubles caprichos y actos arbitrarios. La voluntad de poder tiene, *ella misma,* que vincularse a reglas universales. El contenido de estas reglas no puede ser determinado, como sabemos, partiendo del sistema de poder solamente. Sólo la forma general de ley autónoma es propia de la voluntad de poder-[1]. Incluso el extremo despotismo ha de suponer una voluntad constante si ha de surtir efecto rebasando lo instantáneo y el lugar espacialmente angosto. Ha de fundamentarse, pues, un *sistema* de acciones de poder. Y el mandato que se dirige a la "libertad" es el de no ser arbitrariedad, sino *voluntad reguladora.* Un querer es constante cuando está determinado por fines permanentes y valiosos. La voluntad de poder es constante cuando vincula por preceptos universales a estos fines la acción de los demás, aunque para ellos mismos sólo sean valiosos indirectamente. Una voluntad de poder así regulada tiene en sí por lo menos algo del derecho: la forma de la regla general del comportamiento. Mas no es preciso que el contenido sea social. Dentro del marco del mero sistema del poder no es otra cosa que el fin de la *regulación* del poder en el sentido del sujeto imperante.

5. Más difícil parece, en la esfera de la simpatía y de la comunidad en ella fundada, dar con la ley que, allende la "inclinación" instintiva, regule la asociación de los hombres en el valor. Ha de tratarse de un regulador de acción inmanente en el comportamiento social y que, sin embargo, no es preciso, en modo alguno, que se evidencie a la conciencia como línea de conducta formulada. Llamamos *fidelidad* a esta racionalidad embozada de los actos sociales. Fidelidad es tanto como voluntad de comunidad, pero no de una comunidad fugaz, sino de una comunidad permanente y firme, asegurada por la constancia en la dirección valorativa. Ahora bien, en cuanto la fidelidad es referida a otro, a un vehículo de valor vinculado por la misma dirección valorativa, o aunque sólo sea al alma apta para el valor, puede decirse que, al mismo tiempo, está imbuída de la voluntad de ayudar al prójimo y fomentar así los valores comunes. La fidelidad es, pues, un constante volverse hacia el alma ajena para realizar en ella o con ella valores vitales por modo constan-

1 También encontramos este momento —y no sólo el teórico de la coincidencia consigo mismo— en la ética de Kant, es decir, la libertad formal de querer lo que realmente se quiere.

te queridos. En forma inferior aparece ya la fidelidad cuando se trata sólo de la unión para fines comunes (es decir, para la realización de fines exteriores reales provistos de valor). Aquí la fidelidad es el mero atenerse al fin limitado y temporal de la voluntad común que se llama también solidaridad. Mas cuando el amor se dirige a la esencia ajena, es decir, a su personal estructura de valor, la fidelidad se convierte en fidelidad esencial. Ha de distinguirse aquí, ciertamente, entre el amor generoso que otorga, que estimula al prójimo en su constitución valiosa esencial, el amor que recibe, que se siente a sí mismo estimulado en dirección valiosa, y la comunidad de valores ya desarrollada, en virtud de la cual seres humanos se saben vinculados por el amor común, desarrollado, a un valor (como especie o dirección valorativa). A cada una de estas formas de amor corresponde una forma de fidelidad que no es otra cosa que constancia en la comunidad de la esencia y del valor [1].

Acaso debamos ya referirnos al hecho de que las dos normas sociales que acabamos de obtener, la voluntad reguladora autónoma y la fidelidad, constituyen dos momentos esenciales del orden jurídico. Pues, por una parte, es cosa propia del Derecho la vinculación a una *comunidad* jurídica, la condición de que sus miembros se sientan como compañeros en la causa del Derecho, y en este sentido, por ejemplo, practiquen la fidelidad a los Tratados. Por otra parte, es propia del Derecho también la voluntad *reguladora,* que *–vista desde el punto de vista de cada uno de los miembros–* reduce los requerimientos al poder y las limitaciones del poder (derechos y deberes) a normas generales de conducta. Ahora bien, desde el momento en que no puede suponerse de antemano una coincidencia de esta voluntad reguladora individual (tal como el derecho natural racional la deduce de su concepto estoico de la razón), ha de suponerse como tercer momento del orden jurídico su derivarse de una *voluntad supraindividual* que responde a las siguientes condiciones: [1] ha de contener el momento de la fidelidad, es decir, la conciencia de la pertenencia a una comunidad; [2] ha de producir una distribución de las esferas del poder (esferas de libertad) desde el punto de vista supraindividual, permitiendo y prohibiendo, otorgando li-

[1] De lo dicho en precedentes páginas se infiere que puede imaginarse también una fidelidad consigo mismo. Y también que puede amarse la *esencia* del prójimo, aunque se haya reconocido su *realidad* temporal como no coincidente con ella.

bertad y limitándola; [3] ha de lograr esto en forma de reglas de todo punto generales que no se refieren a esta persona y a este objeto, sino a personas y a objetos pensados de modo general (*volonté générale,* que no equivale a la suma de la voluntad colectiva, sino a la voluntad de norma dirigida a lo general, derivada de lo supraindividualmente válido). En virtud de este último punto de vista está el derecho influído por el carácter fundamental de la esfera teórica. Mas no nos concierne esto aquí. Volveremos sobre ello en la cuarta parte.

6. Nos queda considerar la ley inmanente de la esfera religiosa, alcanzando así, de modo natural, el punto culminante de la estructura del espíritu.

En el capítulo III hemos considerado deliberadamente el comportamiento religioso sólo en su acción completamente instintiva. Dijimos que constituye el sentido de los actos religiosos la referencia de todas las vivencias singulares de valor al supremo valor total de la vida individual. En esta idea están implícitas limitaciones considerables. Al referirnos sólo al "valor total supremo de la vida individual" aludimos, por de pronto, al valor supremo inserto en la vivencia individual (en la capacidad efectiva de vivencia). Mas éste puede ser de todo punto subjetivo y éticamente inferior. Ya hemos puesto de relieve en el primer capítulo que las vivencias individuales de valor en modo alguno tienen que coincidir siempre con el valor *objetivo* de los objetos espirituales. Entiéndase esto también por lo que al valor de la vida se refiere. A la aspiración de un ser humano a armonizar su total situación con la suprema representación de valor (anhelo de valor) asequible a su conciencia individual, la llamamos su *aspiración a la felicidad.* Luego la referencia de todos los valores singulares al valor total no sería otra cosa que la aspiración a una felicidad que abarque la vida entera.

De hecho, en muchos modos de comportamiento religioso no hay otra cosa que este hambre de felicidad. Las actitudes religiosas son tan diversas como las formas individuales de felicidad. E igualmente lo son las representaciones de Dios, que frecuentemente sólo pueden considerarse como símbolos teórico-estético-sociales de veneros de felicidad. La Divinidad es también entonces el supremo objeto de valor de que es capaz en su vivencia el sujeto de que en cada caso se trate. En las religiones primitivas se observan como médula del culto determinadas ceremonias mágicas para inclinar

propiciamente a los dioses o demonios hacia el anhelo personal de felicidad. En ello representan, naturalmente, un papel considerable la total oscuridad teórica sobre lo que es el acaecer del mundo y sobre las fuentes de la *auténtica felicidad.* Por lo regular inserta la fantasía vínculos humano-sociales en las relaciones entre dioses y hombres, que a veces reproducen relaciones de comercio y trueque, a veces formas jurídicas y a veces formas familiares de caridad.

El progreso de la religiosidad hacia formas superiores está subordinado al progreso de las demás esferas del espíritu, que en verdad podrían considerarse frente a lo religioso como esferas fundamentadoras singulares. Cuando se realiza más puramente la ley normativa de las esferas económica, teórica, estética, política y social, surgen *auténticos* valores para la conciencia individual que luego son, naturalmente, referidos al valor total de la vida. Mas estas normas son siempre, por su naturaleza, sólo normas parciales. Si el sujeto de los actos y valores espirituales constituye una estructura dotada de unidad, entonces las normas parciales han de encontrarse unas con otras en su conciencia. Quedan entrelazadas, mas también, en determinadas circunstancias, entran en conflicto. En la tercera parte consideraremos más al por menor estos fenómenos de la conciencia moral y distinguiremos dos clases de normas: las extensivas y las restrictivas (imperativas y prohibitivas). Hemos de conformarnos aquí con el aserto de que la acción conjunta de todas las normas parciales o leyes espirituales en la conciencia individual representa una vivencia compleja que designaremos como *norma total.* No dice cómo ha de comportarse el ser humano en esta o en la otra dirección aislada, sino cómo ha de pensar y de actuar como sujeto dotado de unidad. Contiene, además, decisiones sobre la jerarquía de las múltiples normas y síntesis de normas en sí. Dicho de otra manera: dice cuál es la norma suprema de su valorar que a él mismo como persona le otorga el supremo valor objetivo dotado de unidad. Le prescribe, pues, normativamente una determinada configuración interior estimativa, la cual, aparece, o como una pretensión y requerimiento que otros seres espirituales me dirigen a mí, un sujeto que no está todavía adaptado a normas tal como ellos las entienden. En esta "heteronomía" hay algo del tipo de la acción social del *poder* sobre mí, que hemos descrito. O bien la norma total emerge de la hondura de mi conciencia individual como mi producto espiritual supremo, como mi propia y auténtica voluntad de valor. Éste es el

caso de la autonomía. No actúa siempre como ley general formulada, ni como conciencia racional desarrollada. A menudo sólo es racionalidad embozada, un sentimiento de nuestra determinación última; es conciencia moral (Gewissen).

No se requiere larga prueba para demostrar que esta norma total, como heteronomía y como autonomía, equivale a la *moralidad* misma. La norma moral determina dónde reside mi supremo valor normativo (por tanto, auténtico) o qué valores he de asimilarme, a qué valores he de obedecer normativamente, tanto en mi intención como en mi conducta, para darme el valor supremo a mí mismo. Sólo cuando esta vivencia normativa total (que, naturalmente, se diversifica extraordinariamente en normas singulares, incluso con matiz personal agudizado) ingresa también en el comportamiento fundamental religioso tenemos auténtica religiosidad. La vida entera no es concebida entonces desde el punto de vista de lo que deseo, sino de lo que *debo*. En este sentido constituye la moral la verdadera médula de la religiosidad auténtica, fuente, al mismo tiempo, *de la* dicha que se deriva del cumplimiento de nuestro verdadero destino.

La completa comprensión de las relaciones entre religión y moral requiere distinciones más exactas. Del lado de la religión hemos de separar: la conciencia religiosa como actitud subjetivo-espiritual, la religión como fenómeno objetivo-histórico y los objetos religiosos, es decir, aquellos datos de la alta vida espiritual que se forman en la actitud específicamente religiosa del sujeto y que también en las configuraciones objetivas de religión es a lo que se infunde sentido. Ahora bien, la esencia del objeto religioso no ha de definirse diciendo que se trata de una potencia que ejerce su poder misteriosamente (esto conduce al demonismo), ni diciendo que frente al "mundo" es lo acósmico, el más allá absoluto (esto conduce a una mera teología negativa). La historia de la religión nos enseña que pueden situarse cosas muy distintas en la esfera del objeto religioso. Mas no se trata aquí de lo que así *puede* ser vivido, sino de lo que así *debe* ser vivido. Se trata de la ley normativa a que la conciencia religiosa está subordinada si ha de estar de acuerdo con el auténtico sentido religioso. Y este sentido ha de ser definitivo, ha de ser sentido absoluto. Todo lo demás sería fase previa de la sustancia religiosa, mas no esta misma aún.

Ahora bien, sólo esto es, por lo que a la religión respecta, lo que

por encima de los tiempos se mantiene firme. El modo cómo es hallado este sentido depende tanto de la estructura de las épocas como de las almas singulares. Dos formas fundamentales decisivas son aquí posibles. Volveremos a encontrarlas más adelante entre las formas de vida. Se puede interpretar el sentido absoluto y con ello el valor supremo de la estructura del mundo partiendo del objeto solamente; entonces la religiosidad es sobre todo un pasivo recibir, un último ser anonadado y perdonado. O se puede estar convencido de que esto absoluto y supremo únicamente debe evidenciarse en la intimidad del alma solitaria para que su luz pueda irradiar sobre el impetuoso acaecer del mundo. Religión de la dependencia y religión de la libertad: Schleiermacher y Kant.

Retrocedamos desde este punto a las relaciones entre la religión y la moral. No coinciden ambas. Y ocurre así ya por el hecho de que la ley de la moral es una norma que se dirige al pensar y a la conducta de la *persona,* mientras religiosidad y religión se dirigen a la aprehensión de la sustancia de valor suprema en el mundo o *sobre* el mundo; en todo caso, pues, a conexiones objetivas. Mas es común a ambas la tendencia al supremo valor, a lo definitivo, reposar y ser en lo cual constituye el destino tanto de la persona como de la conexión objetiva. En cuanto la conciencia religiosa ha de dirigirse a esto absoluto, queda con ello dicho que sólo estará capacitada para recibirlo íntegramente si se conforma a sí misma de acuerdo con el supremo valor, es decir: cuando se subordina a la norma *ética.* Sólo esta constitución espiritual nos hace dignos y aptos para que lo supremo, que reina sobre nosotros, se instale en el alma.

Hay estructuras espirituales en las que la correlación entre lo religioso y lo moral se manifiesta de modo especialmente claro. Allí donde lo absoluto o el supremo valor no ingresa en el alma en la forma de la imponente experiencia del ser, la fuerza del deber absoluto y total, es decir, la revelación moral de lo íntimo, puede ser opuesta como un deber ser al acaecer dado del mundo. Esta conciencia religiosa no se rinde en actitud quietista al sentido supremo presentido: se hace con él por pugna consigo mismo, le hace surgir, por así decirlo, en el ápice de la propia esencia y no apaga su sed en un Dios o en un principio universal que no sea capaz de infundirle respeto en el más alto sentido moral. Un *ethos* que postula todo eso, al rebasar el mero pensar y la simple conducta,

interviniendo en la estructura total del Universo al darle un sentido, es ya algo más que moral: es, en virtud de esta su acción objetiva, de índole religiosa.

Mas aun allí donde no se advierte este aparato de exigencias faústicas del mundo íntimo, es obvio estructuralmente que nadie ha de venerar a un objeto religioso que *a priori* no esté de acuerdo con sus supremas exigencias de valor e incluso las supere [1]. *De aquí* lo acósmico en todo lo divino. Pero no lo sospecharíamos si la ley moral en nuestra propia entraña no nos preparase para la recepción de lo supremo.

En todo caso —aun en los menos claros— se comportan las leyes de la conciencia moral en sentido estricto y las de la conciencia en que se funda la religión, como dos hemisferios que sólo juntos constituyen el todo: el objeto religioso (como sustancia del mundo o supramundo) sólo es concebido por un sujeto que se somete a la norma del valor supremo. Este objeto puede, por tanto, ser pensado también como lo que nos impone normas absolutas, y sólo así nuestro personal destino se entrelaza en el sentido supremo del mundo y de acuerdo con él. El sujeto moral, por otra parte, ha de determinarse de acuerdo con la *ley del valor supremo,* ya sea para mantenerse propicio al acceso de la gracia, ya sea para servir de sustentáculo a lo divino en el mundo y sobre el mundo irradiarlo.

Si consideramos las relaciones entre la religión y la moral partiendo de la estructura espiritual del último tipo, se nos evidenciará la ley específica de la conciencia religiosa, por tanto la luz de la creación religiosa (que naturalmente no es creación del mismo objeto religioso), de modo especialmente claro. También aquí la imposición normativa de valores por la moral sólo a mí mismo, por de pronto, se dirige, a mi sentir y opinar y a la consiguiente conducta. Por su parte, la concepción religiosa de la vida considera también el valor del mundo (el destino, el curso del mundo) desde el punto de vista de una determinación moral [2]. No es, pues, sólo enjuiciamiento moral de sí mismo, sino enjuiciamiento moral del mundo. Se opone a la imagen del mundo dada (teórica, estética o socialmente

[1] Quien no cree en un supremo valor *por encima* del mero yo, nada santo conoce, nada sabe de religión. Esto es lo que se llama pecado contra el Espíritu Santo.

[2] Véase Simmel: *Hauptprobleme der Philosophie,* Sammlung Göschen, páginas 167 y sigs. (Traducido al castellano: *Problemas fundamentales de la filosofía.* Ediciones de la *Revista de Occidente.*)

matizada por lo que al valor se refiere) exigiéndole que sea conforme al supremo valor ético. Allí donde el orden dado del mundo no responde a esta norma suprema, no repara en montar sobre él un mundo distinto y más alto acorde con la norma. Así, al cabo, la vida espiritual hace surgir de sí misma una *conciencia superior* que puede quedar satisfecha por las conexiones reales, teóricamente aprehendidas, de la vida individual con el acaecer del mundo. La categoría del valor se eleva sobre la categoría del ser (así, en la kantiana primacía de la razón práctica). Y esta normativa conciencia de valor actúa como *creadora de un mundo* en cuanto —por una peculiar mezcla de formulaciones teóricas y símbolos estéticos— crea el esquema de un nuevo orden del mundo que debe satisfacer al valor supremo. Es indiferente, por de pronto, que este orden del mundo (sostenido por la suprema certidumbre de valor) sea enfrentado al mundo dado como un segundo orden del mundo, superior y trascendente, o que, en la actitud religiosa específica, sea visto y entresacado en el mundo cotidiano, como su más hondo sentido precisamente. Al considerar la forma religiosa de vida demostraremos que estas concepciones responden a estructuras espirituales distintas. Aquí trátase tan sólo de la ley normativa que actúa en la actitud religiosa espiritual como una especie de racionalidad embozada. El sentido normativo de la vida así nacido postula un supremo sentido del mundo. Se contrapone a toda vida espiritual partita, o aun informe, como la energía última que da impulso y unidad. Y si hemos dicho al final del capítulo III que *todo* se presta a una interpretación religiosa, vamos aquí más lejos al decir que *todo* se sitúa bajo la ley de la norma religiosa que del sentido unilateral obtiene el sentido que es uno y supremo y al que llamamos *Dios*. Y llamamos moral a la vida que a ella aspira, porque lleva a Dios en su seno como ley embozada.

6. CÍRCULOS DEL YO Y ESTRATOS OBJETIVOS

Es propio de los actos espirituales tener su punto de partida en una conciencia individual dotada de unidad –un yo– y dirigirse a un no-yo. Con el fin de aclarar la peculiaridad de este modo de concepción, podría construirse mentalmente un espíritu superior capaz de aprehender *uno intuitu* las creaciones supraindividuales de la vida histórica del espíritu. *Nosotros* sólo lo conseguimos "actualizando" el contenido de la creación objetiva en virtud de una serie de cumplimientos de sentido que se suceden temporalmente unos a otros. Ahora bien, al intentar caracterizar la *x* que se contrapone al yo, a la que los actos espirituales se dirigen y que en nuestras vivencias sólo "de algún modo" está representada, observamos que sólo en determinados *órdenes* objetivos la conocemos, a los cuales, tomando pie en la significación de valor que tienen para un "centro de vivencia en general", llamamos *conexiones de sentido.* No nos acercamos a lo aún informe, a lo inarticulado, a la materia prima, más de lo que los neoplatónicos podían determinar, por predicados positivos, su concepto de la materia, ya que para ellos suponía precisamente lo de todo punto indeterminado en sí, o la mera posibilidad de admitir en sí determinaciones. Mas aún puede preguntarse si no hay una especie de formación *primaria* una protoformación en la que –como básica– se apoyen todas las demás, de modo que respecto de ella aparezcan como fundamentadas o derivadas. Hay en la filosofía la tendencia a considerar las formas teóricas de determinación (el pensar y el pensar ampliado como conocimiento) como formas primarias. Cosa muy comprensible desde el momento en que la filosofía misma es una ciencia y antepone, por tanto, la actitud espiritual teórica a todas las demás. Ahora bien, constituye un enorme error, estoy por decir que el pecado original de la filo-

sofía, el que transforme encubiertamente la peculiaridad de su instrumento en una propiedad del material mismo. La filosofía ha de ser siempre conocimiento. Pero el objeto de este conocimiento es siempre más y diferente que una mera conexión teórica. Así como la estética no puede convertir el arte en ciencia, no puede la filosofía reducir el sentido de la vida a *mera* teoría. Ambas, estética, y filosofía, no hacen más que iluminar con su luz, la luz del análisis teórico, configuraciones vitales dadas. Pero en la forma teórica ha de quedar también siempre al contenido ateórico.

Hemos tenido en cuenta este hecho al afirmar que en toda vivencia provista de sentido están contenidas *todas* las direcciones de sentido, si bien bajo el predominio de una que da la tónica decisiva. Era esto, por de pronto, un comienzo metódico. Podemos verificarlo nuevamente en el siguiente ejemplo:

Cuando hablamos de "la Naturaleza" supone esto, evidentemente, más que una "vivencia". Pues la Naturaleza como todo no puede ser vivida. Sólo con el pensamiento podemos referirnos a este todo. Más breve: la Naturaleza es un pensamiento. Pero los actos concomitantes de sentido de este pensamiento pueden ser de todo punto distintos. No es preciso que este acto del pensar, por su matiz principal, sea un acto *teórico*. Sólo ocurriría esto si pensáramos como *sentido* de la Naturaleza que ésta es un sistema cerrado, un conjunto de esencias que se reiteran idénticamente, que se comportan según leyes idénticas. En esto se convierte la Naturaleza para el investigador que arroja sobre ella la red de las formas del pensar y de las categorías sin que importe que, al fin, lo cuantifique todo en ecuaciones matemáticas o que no pase del principio de aclaración de las formas sustanciales. Mas es también posible contraponerse en otra actitud a esta "Naturaleza como todo". Es posible introyectarse sentimentalmente en su vida, en su colorido, en su opulencia luminosa, en sus aromas, en su ritmo, en el juego de sus formas, en su armonía. He aquí la Naturaleza interpretada *estéticamente*. O puede tenerse en cuenta, al hacer la selección de los valores, sobre todo, su *utilidad* para la conservación y formación de la vida humana. Finalmente, puede incluirse la Naturaleza (que sólo por el teórico es pensada como algo siempre idéntico) en una conexión de sentido *religiosa* y, según la tónica que predomine, significar la vida toda que acoge y sostiene al individuo, o el estado pecaminoso de la materia y la carne o incluso una inferior apa-

riencia, sólo "tras" la cual está lo que da verdadero sentido a la vida. Incluso no faltaría, acaso, quien calificara de metafísico-religiosas *todas* las interpretaciones de sentido, mencionadas aquí, ya sólo por el hecho de referirse a la *totalidad* de la Naturaleza que nunca puede sernos dada. Pero los distintos matices de los actos perdurarán, aunque en cada caso sólo una sección de la llamada Naturaleza –una planta, por ejemplo– sea aprehendida y coordinada en la correspondiente esfera de sentido.

Ciertamente, estas diferenciaciones de grandes esferas de sentido son, a su vez, abstracciones de una reflexión meramente teórica. En la ejecución del acto impera la vida indivisa, y en todo acto total encontraremos *todas* las direcciones de sentido participando del modo descrito. Pero esto era sólo una tosca determinación preliminar. La misión del análisis consiste precisamente en determinar, en cada caso, en los actos totales de sentido, cual es estrato de acto completamente peculiar que estructura este complejo precisamente. Pues los actos de sentido no se complican una vez tan sólo, sino que se insertan unos en otros siempre de nuevo, de modo que, como en una pila de Volta, pueden repetirse las estratificaciones varias veces. Más adelante, cuando lleguemos a las formas de vida, trataremos sólo de las complicaciones primarias. Pero hemos de adelantar aquí ya que también esto sólo es una simplificación metódica. Aquí aduciré dos ejemplos de múltiple estratificación, que cuentan entre los relativamente sencillos.

El efecto *estético* que produce una catedral medieval surge sobre la base de una multitud de actos heterogéneos. En el fondo está el primitivo acto de conocimiento en virtud del cual determinamos los contornos de la figura exterior como un trozo del mundo *real,* captamos la regularidad de formas y proporciones, la repetición de elementos formales, etc. Ya aquí se enlazan elementales impresiones estéticas. Añádese el *conocimiento* del fin a que se destina. Éste no puede ser aprehendido en su sentido *pleno* sin una leve resonancia de devoción religiosa, sobre la que se formula el tácito juicio "es la casa de Dios". Aun se añade la latente expresión del saber histórico: "un pasado de siete siglos". Sobre la endopatía en las proporciones se cierne decisivamente la medida de energía del rendimiento humano individual. Acaso se forma un nuevo juicio teórico apenas consciente: "he aquí un formidable resultado de la colaboración humana que sin la armonía de las almas hubiera sido

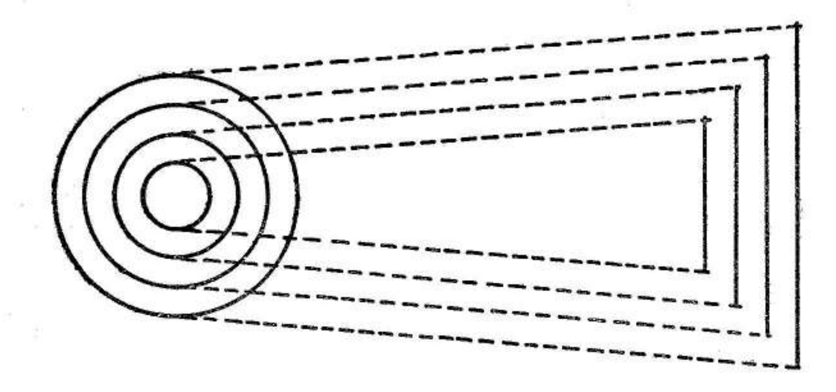
imposible". Mucho más puede entretejerse. El conjunto puede acabar por tener un matiz religioso, y así ocurre en gran número de personas. Pero puede también erguirse, señero, sobre él, el acto cardinal estético: *vivencia endopática en lo sublime dotado de forma.*

Veamos un ejemplo aún más sencillo. "Esto brilla" (es un anillo); vivencia estética primitiva. "El anillo es de oro" (teórica). "El oro es raro" (íd.); acto económico de valoración. "Me lo dió mi madre". Aquí resuena el sentido vital de esta relación de *amor.* "Sólo me desprendería de él con la vida". (Confrontación del valor económico y el valor religioso.) —"Te lo regalo."— El pleno sentido de *este hecho,* que al final se presenta como un apretado acto único, está, pues, espiritualmente fundamentado por un complejo de actos espirituales distintos y sólo tras la realización de semejantes estratificaciones de actos puede ser comprendido adecuadamente.

Se abre aquí un infinito campo al análisis peculiar de las ciencias del espíritu. Trátase de estudiar las muy distintas especies de fundamentación de los actos valorativos, vivencias de valor y disposiciones de valor constantes. Con el fin de trazar algunas claras líneas a través de este campo de infinitas posibilidades, procedamos a una construcción simplificadora. Consiste en trazar para cada esfera principal de sentido por una parte la correspondiente *actitud del yo,* y por otra la característica forma de existencia de los *objetos.* Si bien los contornos que aquí dibujamos sólo pueden ser, algo de todo punto grosero, diría yo que en su virtud se nos plantea todo un mundo de cuestiones en que apenas había parado mientes la filosofía.

El influjo unilateral de las ciencias naturales en la psicología se evidencia también en la superficial interpretación del concepto del yo. Muchos ven lo esencial del yo en su vinculación a un cuerpo. Se trata, pues, para ellos, de un acaecer psíquico coordinado a la Naturaleza (interpretada desde el puro punto de vista físico y fisiológico), que en su espacial y temporal localización ha de ser él mismo concebido como un producto natural. De esta opinión, que viene impuesta totalmente por una visión física del mundo previamente elaborada, se diferencia otra, por lo menos, en el hecho de partir de una consideración inmanentemente psicológica. Según esta otra opinión, el yo no es otra cosa que el amontonamiento de contenidos que "han ido a parar" a la conciencia individual precisamente, o bien la peculiar forma de enlace de estos contenidos oca-

sionales en un todo individual de vivencia, al cual, sin embargo, no se le atribuye ninguna significación allende esta urdimbre cambiante. Contra semejantes teorías ha defendido nuevamente K. Oesterreich [1] (sobre todo) el punto de vista de que el yo constituye el *prius* independiente, dotado de unidad, de todos los contenidos, estados, funciones y actos que en él puedan hallarse. No puede negarse, ciertamente, que para una psicología que no atiende las



conexiones de sentido transubjetivas, el alma no es otra cosa que un haz de *funciones del yo* (sensaciones, representaciones, sentimientos, etc.) y de *contenidos* de estas funciones, que aportan casualmente los sentidos exteriores y el enlace asociativo de las reproducciones. El yo queda entonces convertido en la fluencia de estos contenidos indiferentes en el tiempo. Mas si estos elementos positivamente interpretados de lo "meramente" psíquico son puestos en relación con los *actos* en los cuales se aprende algo objetivo, se obtienen exactamente tantas y tan sumamente distintas significaciones del yo, como objetivas esferas de sentido en que la realización individual de actos y vivencias está entrelazada. Naturalmente, estos actos y vivencias son en sí mismos procesos temporales que surgen psicológicamente de un limitado número de funciones y contenidos elementales. Mas en estos actos y vivencias es, en cada caso, aprehendido un sentido específico que tiñe luego al sujeto de actos y vivencias de un sentido peculiar. A cada contenido objetivo de sentido corresponde como correlato un especial contenido de sentido del yo. Dicho de otra

[1] *Die Phänomenologie des Ich*, t. I, Leipzig, 1910.

manera: en cada esfera de sentido se manifiesta una peculiarísima relación de sujeto-objeto que desde ambos lados, desde el sujeto y desde el objeto, puede ser elucidada. Figuradamente podemos ilustrar la cambiante significación del yo en forma de círculos concéntricos, ya que el yo, en las distintas actitudes de sentido, parece, por decirlo así, dilatarse y contraerse. A cada uno de estos círculos se coordina luego un específico estrato objetivo. En cada clase fundamental de vivencias de sentido es comprendida una índole especial de existencia. O viceversa: a todo orden de objetos corresponde una clase peculiar de valores. Tampoco este hecho ha sido apreciado por la filosofía anterior. Se consideraba "la realidad", por ejemplo, como algo de todo punto unívoco, aunque por ser un insertarse, a modo de relieve, de los más distintos estratos objetivos, depende, de tal modo, de los distintos estados de conciencia históricos e individuales, que podría escribirse una historia de la conciencia de la realidad. Pero prescindiremos aquí (como en el yo) de las penetraciones de la vida e intentaremos reconstruir abstractamente las más importantes formas fundamentales de la objetividad. Sus diferencias se revelarán del modo más claro en las transformaciones de la conciencia del espacio y del tiempo. Pues a cada estrato objetivo responden formas especiales de espacio y tiempo.

1. El círculo más pequeño constituye el yo de las necesidades y las apetencias, el mero *ego* que ha de ser pensado como sujeto del instinto de conservación y de todos los impulsos e instintos fundamentados en el cuerpo. Le llamo el *yo biológico*. Está, por sus funciones, enlazado del modo más íntimo al cuerpo y, por lo tanto, puede, en verdad, llamársele el yo corporal. Sólo se le puede reconstruir, hasta cierto punto, excluyendo de la orientación vital práctica del sujeto toda participación de la reflexión, del pensar, y concibiendo el yo como una estructura regulada por excitaciones e impulsos de naturaleza sensible, mas al que las finalidades objetivas de estos impulsos no le son representadas por representaciones finalistas del fin propuesto, sino sólo por sentimientos concomitantes de los actos. Hay innumerables seres humanos que situándose permanentemente en esta esfera de la satisfacción de las necesidades físicas es cuando más fuertemente se sienten "ellos mismos", inclinándose a considerar sencillamente como su yo íntegro lo que hay bajo la piel. Para ellos el sentir corporal es el sentimiento verdaderamente constitutivo del yo. Este yo biológico está también siempre presente, con

ciertos residuos, incluso en la conciencia reflexiva, como sensaciones de presión advertidas apenas, como necesidades sin *representación* del resultado perseguido por el impulso, como dolor, como bienestar; en una palabra: como fondo difuso del alma. Las vivencias primitivas de valor y desvalor que en esta fase guían al yo impulsivamente a un fin, es decir, los sentimientos de lo agradable y lo desagradable, persisten como indispensables hitos de conducta, incluso para el espíritu más altamente desarrollado. También para éste se realiza una selección automática entre estados corporales agradables y desagradables. También ha de satisfacer sus necesidades físicas si quiere vivir. Ya pueden luego insertarse los más complicados reguladores del espíritu: sin la relación biológica que coordina los estímulos materiales y las reacciones corporales del yo psicofísico no podría mantenerse ni una hora el fundamento de todo el sistema. La respiración, el ritmo cardíaco, la nutrición, la reproducción, no son, Dios sea alabado, algo dispuesto según consideraciones racionales, sino sobre un sistema de señales de formas de vivencia que funciona inteligentemente, hasta cierto punto, sin que *nuestra* inteligencia tenga que esforzarse para nada.

A este peculiar centro de vivencia está coordinado, naturalmente, un estrato objetivo de todo punto especial. Para este yo, sólo hay lo que por mediación de los órganos corporales *actúa* sobre él. En la "presión del mundo exterior" y en la experiencia de la "presión contraria del yo" con ella puesta, reside la verdadera médula de la vivencia de la *realidad* que no podrá ser del todo sustituída luego por ninguna ulterior concepción teórica. Los objetos de este yo son transmitidos por mediación de los órganos de los sentidos que tienen una especie de tipo primario en el mecánico sentido del tacto; pero que son también capaces de desarrollarse en aparatos cuya actividad a una subsecuente investigación científica se ha revelado como compuesta de procesos químicos complicadísimos. Mas desde el punto de vista de esta ciencia posterior y superior se patentiza más claramente aún la relación coordinadora entre objetos y sujeto como una relación relativamente *idónea* para la actividad vital del individuo y de la especie. Los órganos de los sentidos del ser viviente son órganos selectivos que sólo transmiten excitaciones biológicamente importantes, del mismo modo que los órganos de la motilidad están adecuados a las funciones vitales indispensables. Es enormemente difícil, acaso imposible, hacerse una idea de los procesos psíquicos

de un alma organizada de modo completamente distinto (el alma de un animal, incluso la de un vegetal). Con razón ha llamado la atención J. v. Uexküll, en primer término, sobre las relaciones de coordinación objetivamente comprobables entre estímulos y reacciones. Afirma "que para cada animal hay un mundo particular compuesto de las notas admitidas por él" [1]. A este específico "mundo indicial" se agrega luego, como activo correlato, un especial "mundo efectivo". Lo propio puede decirse, naturalmente, del mundo humano. Bajo la "realidad" que ha construído la *ciencia* según el testimonio de los sentidos, con ayuda de categorías y esquemas, reposa una realidad biológica que se evidencia en primitivas vivencias sensibles, pero que, sin duda, establece con nuestra orientación práctica y con la satisfacción de nuestras necesidades relaciones inmanentemente idóneas. Habría que describir esta "realidad biológica", que considera la *relativa* idoneidad de su sistema de signos.

Las relaciones espaciales y temporales dentro de la realidad biológica están, naturalmente, representadas en la conciencia de modo completamente distinto que por el espacio matemático y por el tiempo matemático, que son ya productos mentales teóricos. Lo espacial aparece biológicamente acaso en peculiares vivencias cualitativas de movimiento enlazadas a vivencias de esfuerzo (proceso de fatiga). Lo temporal acaso en aquella compenetración cualitativa de las vivencias descrita por Bergson, con la que igualmente se complican sensaciones de esfuerzo. Todo esto es infinitamente difícil de reconstruir, porque el "hombre espiritual" no existe ya en esta realidad biológica exclusivamente, sino que con sus vivencias objetivas construye una "realidad" en la que el pensar y el conocer han tendido ya multitud de hilos, prescindiendo de que en ella se acusan también estratos estéticos y religiosos.

2. *El yo económico* está especialmente próximo al biológico en cuanto la relación valorativa, central para él, brota del biológico por modo inmediato. Pues también para él es la satisfacción de las necesidades el verdadero regulador de la conducta. Sólo que aquí es trasmitida por reflexión teórica, es *racionalizada* en sentido económico. En el lugar de lo agradable y lo desagradable hace su aparición la valoración de útil y nocivo. Mayores intervalos de espacio y de tiempo, mayores y más diversas cantidades de bienes son

[1] J. v. Uexküll: *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung*, München, 1913, págs. 67 y sigs.

ahora tomados en consideración. Pero el decisivo punto al que se refieren las vivencias sigue siendo la satisfacción de las necesidades. La valoración económica depende en cada caso de dos variables, el estado de satisfacción logrado y la cantidad de bienes disponibles, tal como, en extrema abstracción, pretende formularlo la ley de la utilidad límite. Pero no es aquí el cálculo (cosa teórica) lo decisivo, sino la necesidad (lo económico). Y así podríamos decir que el yo económico sólo es el yo biológico que se ha hecho vidente y pensante. Su impulso fundamental es la apetencia que se dirige a cosas puramente temporales, al tener y al consumir reales. Y esto caracteriza también su peculiar desventura. Pues este *ego,* tomado en sí, no es, en absoluto, capaz de una satisfacción duradera. Apetece siempre más y ha de apetecer siempre de nuevo. Sólo en el trabajo económico productivo puede residir un asomo de olvido de sí mismo al constituir un modo primitivo de superación del tiempo, un primer predominio sobre la materia y acaso algo de entrega al prójimo.

Así como la realidad del yo biológico constituye el núcleo permanente del mundo *material,* así también frente al yo económico está, correspondiendo a él un orden objetivo por de pronto material: el mundo de los bienes materiales. Lo económicamente importante o es materia o son energías inherentes a la materia. Ahora bien, la materia está repartida por la Tierra espacialmente. El procurarla y elaborarla exige tiempo. En este sentido, también el espacio y el tiempo caen bajo el punto de vista económico. Han de ser superados. Mas no por superación mental o por el vuelo de la fantasía, sino por ahorro de energías. Pues desde el punto de vista económico, espacio y tiempo son para el sujeto factores de la pérdida de energías. Disminuir ésta en lo posible constituye el sentido de los medios de transporte y vías de comunicación y de todos los métodos de trabajo que tratan de reducir el tiempo de producción. "El tiempo es oro". El reducir el mundo entero a los puntos de vista de la energía y de la materia constituye, en verdad, la perspectiva del mundo que corresponde al yo puramente económico. Todo lo no económico ha de ser transportado de alguna manera a este plano si ha de ingresar en la economía de la energía y la materia. Así, por ejemplo, las creaciones del espíritu quedan reducidas a mera jornada de trabajo o al mero gasto de materia y energía. Se presiente que es algo "inconmensurable"; pero la concepción del mundo del yo sólo económicamente orientado se basa en la constante lucha

con la materia. Por eso, cuando el interés del goce y del consumo triunfa sobre el aspecto productivo-técnico, es necesariamente materialismo práctico, al que, por su parte, no se le debe confundir con el materialismo teórico, pues éste es una ideología y arraiga en el fanatismo que el yo teórico siente por la unidad.

3. El *yo de los actos estéticos* tiene, evidentemente, mucha mayor amplitud y es mucho más libre frente a la materia. Pues el yo de la fantasía se introyecta en los más diversos objetos, incluso en aquellos que sólo en la representación se producen. No vive sólo en su propio cuerpo, sino que se crea, en virtud de formas de expresión físicas, una mansión más amplia, un resonador mucho más vasto. Sólo que no debe imaginarse el proceso de esta introyección como si fuera siempre una personificación. Ésta es, más bien, sólo una forma especial, que, por lo demás, puede servir también para los fines de la interpretación puramente teórica. La expresión de Lipps, según la cual esa introyección es complacencia en sí mismo, pero objetivada se presta a ser falsamente interpretada. Pues podría creerse que este sí mismo es el yo *real* en el sentido del yo realmente apetente, realmente paciente, realmente agente, etcétera. Pero este introducirse a sí mismo y realizarse es cosa distinta por completo de la actitud estética [1]. En la contemplación estética no descubrimos nuestro yo real en los objetos de que se trata, sino sólo "algo psíquico". La vivacidad de un rojo no es nuestra vivacidad. Lo que ocurre es que en el objeto específico (en el rojo percibido o representado, por ejemplo), se observa "algo vivaz", y tan sólo esto es lo que refleja su irradiación sobre nuestro yo, matizándole. Tampoco debe llamarse esto sentimientos representados, sino sólo, específicamente, sentimientos endopáticos. En el estado estético nuestra alma aprehende en los objetos, además de sus cualidades conceptualmente determinables, cualidades psíquicas concomitantes. Y al vivir en éstas concretamente, se despliega nuestra alma sobre el ámbito real de su lucha con el mundo exterior, en un flotante y libre yo de la fantasía. También yos extraños pueden ser así estéticamente absorbidos por nosotros. Mas entonces no cae el *acento* sobre el entender o sobre el afirmar de su ser así y actuar así, sino sobre el vibrar al unísono con nuestra intimidad dilatada por el objeto y en el objeto.

[1] Sobre la matización del sentimiento del yo en el comportamiento estético trata detalladamente Volkelt en *Das ästhetische Bewusstsein,* München, 1920, págs. 48 y sigs.

Este estético trasiego es un proceso *sui generis* de todo punto, y la endopatía es algo completamente distinto, evidentemente mucho más amplio que la interpretación psicológica (la comprensión) del alma ajena. Es la dilatación de nuestra alma en la vida de la objetividad contemplada. Sentimos que nuestra intimidad se ensancha ante la visión del mar infinito, nos sentimos suspensos con el vuelo de un arco gótico; sentimos gravitar la masa de una roca; intuímos el alegre verde, el oscuro triste, el gris inerte. Todo –para hablar con Schleiermacher– estados de la conciencia de nosotros mismos, pero además y en absoluto, estados de un yo dilatado, libertado del cuerpo y de la presión de la realidad material. Ahora bien, desde este punto se explica la curiosa antinomia de que en el goce estético nos olvidemos de nosotros mismos y al mismo tiempo sintamos una intensificación de nuestro yo. No se trata del mismo yo las dos veces. Nos olvidamos de nosotros mismos, es decir, de nuestro *ego* limitado, que lucha y desea, cuando nuestro yo ambula como en sueños y está, por así decirlo, "fuera de sí". Mas, en otro sentido, alcanzamos de este modo un yo distinto, más libre y más alto, que ha superado la vinculación corporal y el interés material. Reside aquí ya una fase previa de la salvación, es decir, un desasirse del espacio y del tiempo, de los límites de la materia y de la energía. Mas la salvación estética no es aún la última y suprema que sólo el estado religioso procura, puesto que esta fantasía libertada es capaz de jugar con menudos fragmentos arbitrarios sin presentir ni buscar la referencia de sentido a la totalidad del mundo. Sólo el arte religioso puede realmente llegar a ser arte salvador, es decir, arte que hace afluir el último sentido de la vida en el juego de las figuras de la fantasía más ricas en relaciones. Asimismo el goce de la Naturaleza sólo será religioso cuando penetre hasta la zona metafísica (véase más adelante).

Con todas estas observaciones hemos caracterizado ya, también, la peculiaridad del estrato objetivo estético. Pero requiere una delimitación, aún más rigorosa, respecto de eso "real" que en sentido biológico o económico actúa sobre nuestro sistema de energías psicofísicas. Sin duda lo estético puede manifestarse inmediatamente en algo real. Una planta, un paisaje, un cuerpo humano, pueden ser llamados bellos, aunque al mismo tiempo se me enfrenten como un pedazo de realidad. Mas evidentemente aprehendo lo que en ellos es bello en virtud de actos completamente distintos de aquellos

por los que aprehendo su realidad grosera. Y cuando aquellos actos predominan, los objetos son claramente sustraídos a la conexión de la realidad material e insertados en una esfera a la que atribuiríamos el carácter de realidad atenuada en comparación con las relaciones de presión y resistencia, de apetito y consumo y disfrute que imperan en el mundo material. (Véase Volkelt, op. cit., pág. 188.) Nos encontramos aquí ya en la zona imaginativa, en el reino de la fantasía.

Lo que vale para lo que hay de estético en la Naturaleza rige mucho más claramente en la esfera del arte. Pues cabalmente el arte se basa en la voluntad de engendrar un mundo objetivo desembarazado todo lo posible de la pesantez de la realidad material. *Como comportamiento estético productivo,* procura desasir expresamente de la realidad lo estéticamente importante y colocarlo aislado aparte como un mundo por derecho propio. No se logra esto por la imitación de las cosas, como se ha pretendido, sino por la extracción de su contenido estético. Para ello se utilizan las conexiones de la realidad como material tratado de modo relativamente libre. Por esto se diferencian los medios de expresión, que, siendo siempre físicos, sólo sirven de vehículos a la actividad de la fantasía. Puedo modelar el mismo objeto artístico (un cuerpo humano, por ejemplo) en barro, en mármol o en bronce. Esto sólo constituye el sustrato para el sentimiento estético. El verdadero objeto estético no es la piedra, ni el metal, sino la figura de la fantasía en su virtud estimulada y el movimiento anímico intuitivo que transportamos a lo objetivo. Así, en la poesía, erige el lenguaje un mundo nuevo junto al mundo de la realidad, que, en ciertos rasgos, reproduce a éste, pero con propia ley sustancial. Otras artes quedan más próximas a la base material. Mas nunca lo que actúa estéticamente se mantiene en el plano de la "verdadera" realidad. Materialmente la catedral de Colonia es un montón de piedras. Mas para el sentimiento estético, tiene algo fantástico, desligado, suspenso. Si en el concierto nos sustraemos por un instante al hechizo de las notas, en las que, por decirlo así, nos mecemos, nos encontramos ante una multitud de hombres que raspan cuerdas, soplan y golpean en dura lucha con la terrenal materia. Pero todo esto se desvanece a nuestros ojos.

Con la máxima evidencia se revela lo peculiar de la esfera objetiva imaginativa en la nueva significación que en ella cobran es-

pacio y tiempo. El espacio y el tiempo estéticos no son partes del espacio y del tiempo en que se extiende la realidad científicamente construída, sino que desde un principio se sitúan en un plano distinto. ¿Quién puede, por ejemplo, decir en qué época se desarrolla la acción de *Wallenstein*? No es en el siglo XVII, ni esta noche de siete a diez. El tiempo real de la representación está inserto en un tiempo completamente distinto, al que podríamos llamar tiempo poético. Del mismo modo un cuadro tiene longitud, anchura y grosor reales. Pero el espacio representado no es idéntico a la superficie coloreada del lienzo, sino que para el acto de endopatía se sitúa en un espacio de fantasía. Este estrato objetivo es, pues, el estrato imaginativo; y para cada arte está determinado por peculiaridades especiales que no podemos considerar detalladamente aquí.

4. Al *yo de los actos teóricos* es al que, hasta ahora, se ha concedido mayor atención. En Kant representa su papel como "apercepción trascendental" y "conciencia en general"; en Rickert, como conciencia teórico-cognoscitiva; en Husserl y en otros, como yo puro. Según esta idea, el sujeto que verifica juicios objetivamente válidos es idéntico en todos los sujetos empíricos. Podría dudarse, pues, si debiera llamarse yo a este sujeto que se eleva por encima de la individuación, o si no sería más acertado equipararle al logos mismo. Pero no debe pasarse por alto que este yo puro sólo es una clase de actitud, y que de hecho también los actos cognoscitivos sólo se producen sobre la base de una conciencia individual, con cuyos otros actos se entrelazan íntimamente. También el que conoce y el que piensa está siempre, *hic et nunc,* en una situación geográfica e histórica de todo punto determinada. Del sentido de la verdad que él aprehende, algo se refleja en él, prestándole una sustancia de universal validez y de eternidad. Mas nunca este yo llegará a ser idéntico a la verdad misma. Lo que hace es dirigirse a ella y apoderarse de ella a trozos con la ayuda de actos cuya peculiaridad consiste en fundamentar un orden objetivo puramente teórico. Cuanto más puras aparezcan estas formas, con mayor pureza se obtendrá el contenido teórico de lo vivido. Sin duda en esta actitud del yo existe ya algo que prepara el liberarse del simple yo singular, de la individuación. Ciertamente que este yo compra la elevación de lo contingente y singularizado a lo universal y sistemático a costa de la pérdida del contenido concreto, plástico de la vida. Hay algo de superficial en la mera actitud cognoscitiva. En su virtud se conquista un

extensivo dominio sobre lo más remoto. Mas sólo el sentimiento estético logra agotar la sustancia vital concreta, intuitiva, comprando a su vez su intensidad a costa de la falta de extensión. Así, ambos caminos de salvación son incompletos.

El orden objetivo que se contrapone al yo que piensa y conoce es, en todas las circunstancias, un orden ideal, es decir, mental. Estamos, ciertamente, habituados a distinguir el conocer, como dirigido a objetos de la experiencia, del pensar que sólo a lo conceptual se refiere. Y podría parecer que el conocer contiene la realidad material misma. Pero esto es un error. Pues para que estas vivencias de lo actuante, esta "materia" de los sentidos pueda ser en general "determinada", ha de verterse de la forma sensible a la forma mental. Con otras palabras: el conocer no aprehende la realidad misma, lo que aprehende es un teorema, un complejo de pensamiento que por modo peculiar –que no hemos de describir aquí– *se refiere a la llamada realidad*. Lo que en sentido científico llamamos realidad es ya un teorema y no coincide con la realidad del yo biológico, ni tampoco con la concepción pre-científica de la realidad. Nuestra física teórica, por ejemplo, es un complejo de pensamientos que se supone válido para la Naturaleza, pero no es el trasunto de la Naturaleza misma. Nuestra ciencia histórica es algo completamente distinto de la realidad, aunque pasada histórica. En el momento en que teorizamos convertimos ya la realidad en idealidad. Esto me parece querer decir Meinong cuando afirma que, ciertamente, las representaciones presentan objetos, pero que los juicios presentan simpre algo objetivo, y que este algo objetivo aprehendido en el juicio es en sí mismo ya objeto mental. (*Über Annahmen*, 2ª ed., página 74.)

Pero sigue siendo cierto que el conocer se levanta, en primer término, sobre las vivencias (biológicas) de la realidad. Mas así como el yo de la fantasía aprehende en los objetos materiales un aspecto estético, aprehende el yo que conoce un aspecto teórico. Y así como en el arte la función estética productiva se desliga del fundamento material más aún que la aprehensión estética de lo "corporalmente" dado, así también la función teórica productiva se desliga, en el pensamiento puramente conceptual, de lo "dado" más que el conocer adherido a lo dado. El orden de los objetos ideales aún contiene, pues, en sí, grados, desde el conocer (determinar categorial) de lo dado *hic et nunc* hasta el pensar especulativo, que trans-

curre en conceptos, leyes y teoremas puros, sin desprenderse, sin embargo, nunca *por completo* de su fundamentarse en una materia de experiencia.

No podemos seguir considerando aquí esta estratificación de los objetos teóricos. Ilustraremos de nuevo lo bosquejado, teniendo sólo en cuenta la significación que espacio y tiempo cobran como objetos ideales. No aludimos con ello al hecho de que el sentido aprehendido en los actos teóricos sea de validez intemporal. Cierto, incluso el más limitado juicio de hechos, en cuanto es verdadero, es de validez intemporal, es decir, no sólo lo son las llamadas "verdades eternas", que ya por no pertenecer ni siquiera sus objetos mismos a la esfera temporal, sino a la esfera puramente lógica, son intemporales. Pero el sentido captado en un acto estético es intemporal igualmente, como es intemporal todo contenido objetivo de sentido. A lo que nosotros aludimos aquí es al espacio y al tiempo como *objetos* del conocer. También ellos son elevados por el conocer de la zona de la vivencia a la zona del pensamiento. El espacio y el tiempo de que habla la ciencia son un espacio y un tiempo intelectuales. La acción general del conocer, consistente en aprehender identidades en lo aparente, se manifiesta aquí en la matematización del espacio y del tiempo. Así se consigue pensar, e incluso medir y comparar, espacios y tiempos que rebasan con mucho la zona de lo individualmente experimentable. Y aquí precisamente reside la acción liberadora del conocer: en el hecho de que por el pensar comprende equis espacios no mensurables realmente, y de que, por decirlo así, detiene por el pensar el tiempo, que, como tiempo vivido, fluye sin usar y sólo el momento único del presente nos ofrece con plena actualidad. La realidad que se despliega en el espacio y en el tiempo matemáticos no es ya, en absoluto, el mundo material, sino un orden objetivo pensado que sobre las vivencias de acción (vivencias de realidad), con ayuda de formas mentales ha sido construído. Incluso acaso sea posible, en último término, considerar esta teoría referida a la realidad sólo como un caso especial de órdenes teóricos, como la geometría euclidiana, por ejemplo, sólo el caso especial, inferior por intuitivo de todas las geometrías imaginables. (Especulación matemática.)

5. La sustancia *última* de sentido del yo sólo puede residir en esa dilatación del alma que puede decirse que suprime totalmente la individuación elevándola a la suprema bienaventuranza, a la "sal-

vación". Ni la actitud estética ni la teórica pueden conseguir este último cumplimiento de sentido. Aunque en ciertas naturalezas pasen algunos rayos de valor muy próximos a la zona del yo de la fantasía y en otras naturalezas muy próximos a la zona del yo teórico, el centro de la última y decisiva vivencia de sentido será, sin embargo, siempre algo distinto de la fuente de las formas estéticas de expresión o de los complejos mentales teóricos. Diríase que lo característico de este punto supremo sólo puede ser determinado en virtud de la máxima intensificación de las demás clases de vivencia o por la negación de todas ellas. El *yo religioso,* o es elevación hasta una plenitud vital ilimitada, o es negación de la existencia y retroceso a las fuentes de valor de la intimidad informe. En todo caso, incluso cuando niega, es lo que da en absoluto sentido a la vida, en virtud de lo cual a todo parcial sentido de los distintos actos espirituales le queda determinado su rango y medida. Basta para confirmar esto una ojeada a las filosofemas que tienen por punto de partida el yo metafísico o el yo inteligible o el *âtman.*

Ahora bien, este yo último es el lugar donde confluyen no sólo las vivencias de valor, sino también las vivencias de norma. Incluso la productividad espiritual de esta intimidad hondísima reside precisamente en el hecho de prestar oído a las auténticas exigencias de valor en vez de medir sólo las vivencias efectivas de valor por su contenido de felicidad. En una palabra: este yo es *conciencia* (moral) (Gewissen). Experimenta en sí una normatividad de las vivencias que exige alcanzar el valor supremo, la suprema determinación. No sólo aspira a la bienaventuranza última, sino que la funda en su dignidad ética. Si se piensan hasta el fin estos pensamientos, se evidencia una curiosa antinomia que ninguna clase de metafísica podrá resolver satisfactoriamente. Si este yo realizase todos sus actos de acuerdo completo con la norma, sin que ningún aspecto de valor fuese menoscabado por conflicto con la finitud, acabaría anulándose íntegramente en la Divinidad misma (como supremo objeto de valor), se desvanecería, llegando a ser uno por completo con lo que Hegel llamaba el Espíritu absoluto. Ahora bien, ya sólo el hecho de que este proceso religioso se verifique en un *yo,* es decir, en un campo de vivencia limitado, supone un obstáculo para la total inmersión en Dios. Como sujeto de esos supremos requerimientos de valor (normas), el yo es de índole divina. Mas por el mero hecho de ser un yo es antidivino, limitado siempre, necesitado de la gracia,

incapaz de aprehender el sentido último del mundo si no es fragmentado en una individualidad, como una sombra, así, pues, parabólicamente. Entre las dos formas extremas de vivir el propio yo, la divinización total (éxtasis), y la total recusación de sí mismo, se sitúa la más frecuente forma de vivencia, la que constituye el sentido del proceso religioso-moral, es decir, el imponer el yo superior frente al inferior, procurando así, por lo menos, el acercamiento al ideal de la santidad o de la divina imagen y semejanza. Incluso en esta forma es el yo religioso lo más vasto que puede vivir en el hombre. Mas, en este caso, con la escisión sujeto-objeto subsiste una tensión que la terminología religiosa expresa con la fórmula "Dios y el alma". Aquí reside la tortura última de la individuación y al mismo tiempo el último refugio. Por lo regular, el anhelo religioso impulsa a una total entrega a Dios: el sentimiento de la *dependencia* predomina; el alma individual aparece como criatura de la Divinidad, o como simple brote de su tronco o como onda en el mar de lo infinito. Mas puede imaginarse también que la energía religiosa derive del lado de la finitud, ya sea en la conciencia de la *libertad* moral o en la mera imposibilidad de abolir la individuación. Así, el místico dice:

"Sé que, sin mí, Dios ni un instante vivir puede" [1].

En este punto falla la eficacia de todas las determinaciones cognoscitivas, incluso la de las formas estéticas de expresión y queda sólo la sustancia de la vida religiosa allende todas las delimitaciones teóricas, en cuyo peculiar núcleo se evidencia una esfera de sentido por derecho propio.

Sabido es que la cuestión fundamental de la filosofía de la religión es si se puede mostrar un objeto peculiar de la experiencia religiosa junto a la "demás" experiencia. A mi ver, la cuestión está falsamente planteada desde el momento en que vuelve a considerar el orden objetivo científico como el orden objetivo normal, de modo que sólo en las lagunas de la ciencia se deja campo a la religión. Desde mi punto de vista, completamente distinto, se plantea el problema del siguiente modo:

Por de pronto, no puede dudarse de que en todas las esferas de

[1] En la *Religionsphilosophie* de Heinrich Scholz, 1ª ed., pág. 182, hay una muy elocuente cita de Rainer María Rilke, de idéntico sentido.

sentido que hemos considerado hasta ahora pueden producirse vivencias religiosas con tal que el sentido parcial de estas esferas sea, de dentro afuera, elevado de algún modo a un sentido total que irradie sobre toda la vida. Con otras palabras: complejos biológico-económico, teóricos, estéticos, sociales y políticos, pueden incluirse en vivencias al mismo tiempo religiosas con tal de que se sitúen en el centro decisivo de la valoración vital. En particular, pues, la llamada realidad dada (una complejísima forma espiritual de lo dado) puede ser punto de arranque de la emoción religiosa. Mas en cuanto sólo puede llamarse religioso a lo que edifica el sentido definitivo de la vida, lo decisivo seguirá dimanando de la estructura íntima del alma, que no sólo halla clases de valores, sino que exige su realización. Se nos dan aquí ya, pues, dos formas fundamentales de contacto: en la forma positiva, en que el valor de las esferas singulares es pensado en cada caso como intensificado ilimitadamente (*plus ultra*), y en la forma negativa, que de la insuficiencia de todos los complejos reales de valor dados, cuando son medidos según aquel anhelo de valor infinito, infiere el no-valor del "mundo" como tal. Los dos órdenes objetivos que así se engendran pueden designarse como *trascendentes*. El primero, porque lo hallado es ilimitadamente intensificado por la intimidad; el segundo, porque a lo hallado enfrenta otra cosa. Esta otra cosa sólo puede proceder del anhelo de anulación del mundo —cobrando entonces el carácter de nirvana— o basarse en una postulada creación de contraste del espíritu, significando entonces "un mundo distinto, un mundo mejor". En su "contenido de sentido" no son tan distintos, como por de pronto parece, ambos mundos religiosos, el nirvana y el más allá (y análogamente la propia anulación y el éxtasis).

En las tres formas de objetividad religiosa (la panteísta, la acósmica [1] y la supranaturalista), espacio y tiempo sufren una metamorfosis que linda con su extinción. Por la primera son intensificados ilimitadamente hasta el Todo, es decir, hasta que coinciden con lo infinito y lo eterno. Por las otras dos son desvalorizados como fuente de toda finitud y relatividad y sustituídos por su contrario dotado de valor: lo inespacial y lo intemporal. Obsérvese la tangencia de ambas concepciones. La tendencia a anular toda forma de espacio y tiempo transporta por sí sola los objetos religiosos a un orden

[1] Tómase aquí la palabra en el sentido corriente, no en el de la filosofía de la religión de Heinrich Scholz (1ª ed., Berlín, 1921).

trascendente. Y sólo por la entrega a ellos le es permitido al yo ser eterno en medio de lo temporal y lo finito.

Mas todo esto podrían ser simplemente mundos deseados que sobre el hallado –el llamado real– se erigen o a él se enfrentan. Las imágenes del mundo creadas por el alma religiosamente atemperada pueden confundirse fácilmente con los mundos de sueño que la fantasía poética bosqueja. Cosa distinta es cuando tales creaciones dimanan de auténticas vivencias de valor normativo en las que se expresa la suprema determinación de valor del alma. Entonces la imagen ideal del mundo que se contrapone al mundo hallado se basa en la fuerza, en la gravedad y en la validez de este orden de valores. La experiencia de la sumisión al valor supremo constituye, pues, el verdadero fundamento del orden objetivo religioso. Éste no contiene elementos que no se observen también en las demás esferas de sentido. Pero ahora estos elementos se colocan en otra posición teniendo como centro la total y absoluta posición de valores. Así como el arte y la ciencia se ven siempre obligados a trabajar sobre la base del material primitivo de las representaciones que en último término procede de la zona biológica, así también la religión ha de atenerse a estos elementos. En las formaciones de los actos teóricos y estéticos hay, en parte, fundamentos de nuevas emociones religiosas, mas en parte se sirve de estos actos para "formular" y "simbolizar" *su* nueva, completamente peculiar estratificación de lo dado. De aquí se deducen, por lo que respecta a las religiones objetivas, las más complicadas relaciones estructurales, que tanto menos se entenderán cuanto más nos limitemos a investigar su conexión teórica de sentido.

La fuente principal de la religión "auténtica" es, y siempre será, la tensión entre los valores normativamente exigidos y las realidades de valor halladas, las fronteras de la realizabilidad de los valores en general. Cuanto más fuertemente se vive esta tensión en el interior del alma, tanto más decisiva parece la trascendencia de los objetos religiosos. Las naturalezas preponderantemente teóricas pueden reconocer un panlogismo, los estéticos un panteísmo estético. Ya estos monismos rebasan con mucho lo biológicamente dado. Pero en las naturalezas morales, en cambio, que pretenden imponer el valor ético frente a la torpeza del mundo, generalmente se produce un agudo dualismo (teísta o ateísta).

Ahora bien, desde el momento que en esta esfera cada uno de

los demás órdenes de sentido ha de ser recusado por insuficiente, o por lo menos rebajado en su valor, y desde el momento en que se carece de todo específico medio de expresión de la religiosidad, lo verdaderamente último resulta en todas partes inefable. Las confesiones de los místicos nada contienen asible en sí y comunicable. Ya en la forma de la intensificación o en la de la negación de lo "terrenal" andan dando vueltas con perífrasis y circunloquios en torno de la visión interior del valor supremo. "Dios mora en una luz a nadie accesible". Este hecho de que la actitud religiosa carezca de formaciones de sentido adecuadas y que haya de recurrir al balbuceo estético unas veces y al balbuceo teórico otras, sin significar realmente ninguna de las dos cosas, es un nuevo motivo para considerar como "trascendente" el objeto religioso. En definitiva es en la hondura del alma, sola consigo misma, donde todo yace. Lo proyectado al exterior de este silente *âtman* tiene siempre el peculiar carácter metafísico de un "trasmundo". Ésta parece ser la fuente de la "revelación", si bien sólo internamente fluye. Y ello en un lugar que —figuradamente hablando— o es *anterior* a la formación de todas las otras esferas singulares de valor (mística informe) o superando toda formación especial se sitúa en el punto de intersección, infinitamente lejano, de todas estas separadas esferas de sentido (mística informadora).

De la penetración mutua de los estratos a que nos hemos referido en el espiritual proceso de la existencia resulta el *relieve de la vida.* Mas del lado del yo se presenta una nueva complicación por el hecho de que también los actos fundamentales sociales determinan el contenido de sentido del yo. Obsérvese que en el yo de los actos de dominio se evidencia una fuerte acentuación de sí mismo, ya que su sentido reside precisamente en la afirmación de las propias posiciones valorativas. El yo de los actos sociales, en cambio, contiene una dilatación de la intimidad (que no debe confundirse con la endopatía estética), ya que implica la entrega al valor ajeno y a las ajenas posiciones de valor, sobre todo en su intensificación suprema como yo amante. Allá decisivo énfasis de la individuación, aquí su superación, ya sea en la forma del recibir o del dar o de la comunidad de valores.

Toda comunidad total o parcial de valores fundamenta un nuevo estrato de la conciencia del yo que designamos como *yo colectivo.* El individuo es de doble modo miembro de la comunidad de la que

se siente o se sabe (por reflexión) perteneciente: como parte y como ejemplar. Es *parte* en cuanto recibe su acción espiritual y la ejerce sobre ella; en cuanto con ella establece, pues, una relación de acción recíproca en la que también pueden participar actos de dominio. Ya sobre esto se erige una conciencia de vinculación que será tanto más fuerte cuanto más se produzca esta acción recíproca en virtud de una identidad esencial creciente o tenga por resultado una íntima asimilación de los miembros. Es *ejemplar* el individuo en cuanto por su índole espiritual íntegra o al menos por uno de sus aspectos puede ser considerado como caso especial de una esencia genérica que en los miembros de una comunidad se reitera típicamente. Por lo regular, evidenciará también en sí el individuo —como miembro de la comunidad— estos rasgos idénticos como determinada dirección de la conciencia de valor. Si ambas cosas se juntan, la conciencia de vinculación y la conciencia de la dirección de valor idéntica, surge en el yo una especie de espíritu *supraindividual.* El grupo como tal no tiene alma. Pero da a cada uno de sus miembros, en cuanto sobre ellos actúa como realidad espiritual, una psíquica sustancia supraindividual, una especie de *yo colectivo.*

Esta forma de conciencia supraindividual no debe, de ninguna manera, confundirse con la supraindividualidad del yo teórico. Pues el sentido de este último es la ideal validez universal, mientras el sentido del yo colectivo sólo es una identidad de dirección de la actitud valorativa socialmente fundamentada. Según la idea, el sujeto que conoce teóricamente es idéntico en *todos* los que conocen: sólo como *uno* puede ser pensado. En cambio, hay (como actitud supraindividual de sentido) tantos yos colectivos en el yo individual como vinculaciones sociales a las que éste, asintiendo, se coordina. Puedo sentirme al mismo tiempo como miembro y como representante de un pueblo, como perteneciente a una clase, como miembro de una asociación y como miembro de una familia. Estas múltiples actitudes colectivas en el yo individual cerrado pueden entrar en conflicto no sólo con el *ego,* sino entre sí mismas. Añádase a esto el *contenido de valor* de los distintos grupos de comunidad. Según que el contenido de valor sea económico, estético, teórico o religioso, experimenta dilatación o contracción el yo colectivo correspondiente, también del lado del contenido. Todos estos puntos de vista tendrían que ser considerados en una *teoría de los sujetos supraindividuales.* Pero este problema rebasa aquí, con mucho, los límites

de nuestro propósito. Tampoco le haremos comparecer cuando consideremos las formas individuales de vida, si no es para lanzar algunas miradas laterales al tratar del tipo social y del tipo político, que, en la realidad, sólo raramente se manifiestan en la fase del yo individual, apareciendo, antes bien, regularmente, con un contenido colectivo supraindividual.

7. RESUMEN Y PERSPECTIVA

Las anteriores consideraciones pertenecen en general, por su índole, a la filosofía de la cultura o la ciencia del espíritu. Las aplicaremos en adelante al problema de la individualidad espiritual. El fin que al hacerlo perseguimos es la fundamentación de una psicología mental de la individualidad, de una ethología o caracterología. Ahora bien, esta limitación del problema significa a su vez un artificio para estudiar los fenómenos espirituales en un grado de complicación relativamente pequeña. Téngase presente que los tipos fundamentales que estableceremos aquí no son fotografías de la vida real, sino que se basan en un método de aislamiento e idealización. Se engendran por tal manera *tipos ideales* de intemporal carácter, que han de ser referidos como esquemas o estructuras normativas a los fenómenos de la realidad histórica y social.

Los obtenemos, considerando en cada caso, *una* orientación determinada de sentido y de valor como predominante [1] en la estructura individual. De acuerdo con nuestro principio de que en todo fenómeno espiritual está inmanente de algún modo la totalidad del espíritu, no pueden estar ausentes los demás actos espirituales. Mas en cada caso adquirirá su acción un contorno tal, que aparecerán subordinados a la orientación valorativa predominante en forma que

[1] Nunca he pretendido que no pueda orientarse la caracterología por otros rasgos esenciales que la tendencia valorativa predominante en la persona. Ahora bien, afirmo que el carácter espiritual del hombre por nada es determinado tan decisivamente como por el órgano valorativo en virtud del cual vive la vida y la informa. Cuando escribí el presente libro ignoraba que también Max Scheler, en su importantísima obra *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werkethik* (Halle, 1916, 2ª edic., 1921, págs. 607 y sigs.), se refiere a tipos de valores personales *.

* Es decir, valores de personas como tales y no sólo de sus actos u obras, de cosas, situaciones, etc. — *Nota del traductor.*

se explicará con todo detalle. Llevan su color, o, cuando esto no es posible, son reducidos a la insignificancia. Puede simbolizarse esto en el juego de dados, en el que queda siempre hacia arriba una cara del cubito con su cifra. Las demás caras no están ausentes, sino que se sitúan respecto de la cara vuelta hacia arriba en una relación subordinada a una ley enteramente determinada. El método de aislamiento e idealización es, pues, completado por un procedimiento totalizador. Aquí nos detenemos. Cuando se trate de la diversidad de tipos *históricamente* determinados ha de añadirse un procedimiento de individualización. Pero este punto de vista de las peculiaridades históricas queda excluído aquí porque antes han de elaborarse unas cuantas formas fundamentales de la personalidad, de carácter lo más general posible.

En las páginas siguientes empezamos, pues, por la esfera central de cada forma de vida, relacionando luego con ella las otras cinco en una relación cuya *orientación* fundamental nos ha de ser dada *a priori* por el sentido de la esfera predominante. Pues las orientaciones de los actos espirituales y su combinación en una estructura total están en nosotros, *a priori*, por lo que hace a su *sentido* (si bien no con todos los detalles en lo referente a su aplicación). Ahora bien, no se trata aquí del *a priori* meramente intelectual, sino de la estructura plástica fundamental de la vida en nosotros, en virtud de la cual somos capaces de vivir anticipada o posteriormente situaciones conforme a su sentido y en una variada actitud singular, sin haberlas vivido efectivamente. A estos cinco puntos de vista añadimos una observación sobre el *tipo de motivación* correspondiente. Pues se verá claramente que la *elección* intelectualmente deliberada de uno entre varios fines cargados de valor y el cálculo causal-teórico de los medios a él conducentes, sólo es un caso especial de motivación que resulta de la fusión de las formas teórica y económica de vida y que podríamos llamar tipo de la *motivación técnica*. Es característico de nuestra época, mas no de todas las épocas y ni siquiera de todos los hombres de nuestro tiempo. Con la motivación rozamos ya el correspondiente *ethos* específico de la esfera de que se trata. Sin embargo, ha de tenerse presente, de modo decisivo, que toda esta parte es de naturaleza puramente psicológica, es decir, que no se emitirá sobre los tipos de que se trate otro juicio de valor que el referido a su íntima consecuencia estructural. Incluso, pues, donde se alude a una tendencia

ética dentro del marco del tipo en cuestión, trátase tan sólo de la psicología de este ethos. Pues en toda conducta ética puede, a su vez, aprehenderse psicológicamente la correspondiente actitud psíquico-espiritual del sujeto. Las *vivencias* normativas tienen siempre un aspecto psicológico, si bien las normas mismas y su vigencia no pueden ser objeto de una mera consideración psicológica. A la cuestión del tipo de motivación y del tipo ético añádese una vista de conjunto de las formas más importantes que resultan de la *diferenciación* del tipo fundamental según los momentos de sentido que contiene. Los puntos de vista, para la diferenciación, se obtienen de la peculiaridad estructural de la esfera de que se trate; es decir, son distintos para cada tipo. Se presentarán numerosos ejemplos, pero éstos contendrán, naturalmente, un factor históricamente condicionado y no serán nunca casos completamente puros. También será inevitable que los ejemplos se circunscriban, en su mayoría, al ámbito cultural antiguo y al nuestro propio. Pues la presente investigación sólo es aplicable, sin complicados eslabones intermedios, a una cultura en la que las distintas orientaciones de sentido estén ya claramente diferenciadas. Ahora bien, en la fase evolutiva de nuestro período cultural (tanto en la órbita de lo antiguo como en la de lo moderno) ocurre esto de modo tan acusado, que la estructura unitaria del espíritu parece descomponerse. Las grandes parcialidades son figuras de heroico vigor. Mas hay también parcialidades que representan deformaciones que rozan la frontera de lo que no es apto vitalmente. Desarrollo y decadencia sólo son fases del mismo proceso. De ahí que fenómenos objetivos de disolución suelan ser considerados todavía durante algún tiempo subjetivamente como cosa propia del "progreso". Las consideraciones histórico-filosóficas que aquí surgen, sólo son tocadas al pasar hacia el final del presente libro, aunque el autor tenga sobre el particular bien definidas opiniones. Finalmente, añádese a las formas diferenciadas de vida que pertenecen a cada tipo, una observación sobre el *contrario* del tipo en cuestión, que, si se prefiere la ambigua expresión, podría llamarse fenómeno de resentimiento. Con frecuencia, ciertamente, surge de otras raíces mucho más vigorosas de las que indica esta expresión de una época enfermiza.

Deliberadamente nos limitamos en la segunda parte a los tipos fundamentales, dejando a un lado, por de pronto, todas las cuestiones normativas, mas también todas las formas híbridas y espe-

cialmente todos los sujetos colectivos. En la tercera parte se considera el problema ético. El hecho sorprendente de que *no* se establezca una esfera moral específica y una específica forma ética de vida, ha de aceptarse, pues, hasta entonces, sin más explicaciones. La cuarta parte ofrece observaciones sobre tipos mixtos o condicionados históricamente y añade datos suplementarios en virtud de los cuales la aplicación de la psicología mental aquí desarrollada, cobra evidencia en la investigación y en la vida.

En la realización de este plan nos referimos generalmente a la fundamentación dada en la primera parte. No necesitamos decir que el problema que aquí nos hemos planteado mantiene su derecho íntegramente aunque en este o en el otro detalle se crea deber llegar a resultados distintos de los aquí obtenidos.

SEGUNDA PARTE

LOS TIPOS IDEALES BÁSICOS DE LA INDIVIDUALIDAD

1. EL HOMBRE TEORÉTICO

I

En una etapa superior de la evolución el conocer está de modo tal enlazado a los demás actos espirituales, que aparece casi como el fundamental de la vida del espíritu [1]. Esta impresión queda reforzada por el hecho de que la ciencia, según su auténtico sentido, ha de trazar la imagen del mundo y del alma tal como son "en sí" y que también las demás formas de significación han de ser necesariamente colocadas bajo la luz de la ciencia cuando, posteriormente, se hace de ellas objeto de la reflexión o de la exposición histórica. Mas lo que puede llegar a ser objeto de la ciencia no por ello necesita ser, en su contenido, mero fenómeno intelectual. Y así es cabalmente el conocer, en la conexión de la vida espiritual humana, *una* función, pero en modo alguno la única. Tiene su estructura activa de todo punto peculiar, que, sin embargo, sólo se destaca con toda pureza cuando surge la voluntad de conocer, es decir, cuando predomina el valor del comportamiento puramente objetivo en la actividad mental consciente, que en la mayoría de los casos sólo con-

1 Contra la caracterización aquí ofrecida del *homo theoreticus* se ha objetado que no coincide con muchas formas científicas, históricamente dadas, de la filología y de la historia del espíritu, por ejemplo. No podía habérsele tributado mayor elogio. Pues precisamente pretendo llamar la atención sobre el hecho de que la Θεωρία de Platón y Aristóteles, por ejemplo, no se identifica con el *puro* espíritu científico, sino que contiene factores estéticos y religiosos. Tampoco se escribe la historia, ni se puede siquiera interpretar ni comprender lo espiritual, sin que se entremezclen el sentimiento estético, las imágenes artísticas, la normativa ética y últimas determinaciones de la concepción del mundo. Tanto más necesario es demostrar qué es lo que en estas muy complejas estructuras de la realidad corresponde al *puro espíritu* teórico. Véase mi escrito: *Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule*, 2ª ed., Leipzig, 1925. Especialmente la nota 8.

tinúa un trabajo ya iniciado históricamente. Es la misión de la lógica investigar la estructura puramente inmanente del pensar, y la de la teoría del conocimiento, investigar su aplicabilidad al mundo espacio-temporal o a otros mundos objetivos. En cuanto estas ciencias tienen por objeto las leyes interiores del conocer en su más lato sentido; esto es, su validez o certidumbre, sólo en segundo término interesa el enlace psicológico de los actos de conocimiento con actos de otro sentido, incluso las funciones y contenidos psíquicos que colaboran en el conocer mismo. Y, no obstante, en ningún momento se destaca el verdadero conocer en su *pura* estructura activa, sino que permanece enlazado siempre a factores estéticos, religiosos y económicos. La fase mitológica evidencia esto de modo especialmente claro. Ahora bien, sería falso de todo punto creer que de nuestro conocimiento científico actual ha huído la mitología sin dejar rastro. La actitud teorética sólo es, una tendencia que (ni más ni menos que las demás actitudes, de que trataremos) jamás puede aparecer en el hombre vivo aislada por completo y en perfecta validez normativa (idealidad). El puro *homo theoreticus* sólo es una construcción. En el mundo real no le encontraremos nunca. Pero tiene su consecuencia interior a la que puede aproximarse un ser humano vivo cuando predomina en él la actitud cognoscitiva como decisiva unilateralidad.

Ahora bien, ¿cuál es esta actitud? No es misión nuestra desarrollar aquí una lógica y una teoría del conocimiento de vastas proporciones. Con ello nos meteríamos en una disputa interminable. Sólo se trata de una delimitación frente a otras actitudes espirituales y de la determinación del sentido general que ha de realizarse en el conocimiento.

En contraste con todas las demás actividades espirituales, el sentido del conocer es la *objetividad*. Datos que se presentan a la conciencia individual con un expreso carácter de no-yo, han de ser tratados de modo tal, que su contenido quede despojado de cuanto pertenece exclusivamente a la peculiaridad o a la situación momentánea del sujeto paciente. El resultado, es decir, el "objeto puro", ha de documentar –de acuerdo con la idea– su carácter objetivo evidenciándose como el mismo siempre a los ojos de todo yo que se dirija a él. Hay, pues, una primera validez general del conocimiento auténtico en el hecho de ser válido para *toda* conciencia cognoscitiva. Constituye, sin embargo, un resultado imper-

dible de la moderna teoría del conocimiento el que la objetividad no puede ser determinada como una experiencia "pura" en la que no participan más funciones activas de la conciencia subjetiva, sino que depende de determinados actos cuya peculiar esencia consiste precisamente en que aprehenden o constituyen la objetividad. El carácter más general de estos actos se basa en el hecho de que mentan o se dirigen intencionalmente a algo (en esto radica la función transubjetiva de todo pensar) y en el hecho de que este algo que mientan es puesto como un factor idéntico en todos los actos similares, distinguiéndose así esencialmente de todos los demás objetos. La aplicación de esta posición de identidad y no identidad puede verificarse a su vez en dos direcciones cardinales, a saber: puede orientarse en el sentido de la esencia universal, bajo la que quedan comprendidos multitud de fenómenos especiales, acaso todavía en distintos grados de universalidad (ésta es la segunda forma de universalidad, la objetiva) y puede consistir en una disyunción y conjunción de las esencias así destacadas [1]. En las conjunciones se evidencia la actividad que transforma y construye una conexión esencial. Está dondequiera enlazada al principio del fundamento. En la *fundamentación* reside la función unificadora del conocer objetivo. Surge así un complejo de proposiciones en mutua relación de dependencia de acuerdo con la estricta ley cognoscitiva. En su desarrollo más perfecto llámase *sistema* a esta coordinación.

Ahora bien, se sobreentiende que cuando esta actitud respecto de lo objetivo —el identificar y distinguir, el generalizar e individualizar, unir y disociar, fundamentar y sistematizar— llega a constituir la orientación predominante de una esencia espiritual, todas las referencias de los objetos al sentimiento, al apetito, a la afición y a la repulsión, al temor y a la esperanza, han de pasar por completo a segundo término. Pues estos modos de aprehensión sólo son propios del sujeto, sin importar que la subjetividad arraigue en la especie hombre, en un individuo o simplemente en su situación momentánea. No hay para la ciencia como tal (si no hace *objetos* de conocimiento precisamente a estas cualidades de valor) bello ni feo, útil o perjudicial, sagrado o profano. Sólo hay verdadero o falso:

1 Validez universal equivale, pues, por una parte, a validez *para* todos (universalidad del sujeto), y por otra parte, a validez *de* todas las esencias apresadas bajo un concepto general o una ley (universalidad de la esencia objetiva).

la esencia objetiva del objeto debe llegar en ella a validez. La ausencia de afectividad es el estado cabal del investigador en cuanto quiere conocer. La *ley general objetiva* es su único fin. Por eso es necesariamente intelectualista, para decirlo con el viejo término psicológico. Sólo una pasión debe estar viva en él: la pasión del conocer objetivo. Pero ésta en el sentido más literal. Pues el *homo theoreticus* en su modalidad mental completamente pura sólo conoce un padecer: el padecer sobre el problema, sobre la cuestión que pide aclaración con apremio, que reclama coordinación y reducción a teoría. Metafísica emoción es el que pueda desesperarse ante el ignorar y el que pueda sentir júbilo ante un mero descubrimento teórico, aunque éste sea un atisbo que le cueste la vida. Se consume como ser físico para alumbrar el puro mundo intelectual de una conexión de fundamento. Tiene el sentido de pureza en el proceso del conocer y es de una veracidad que no atiende ninguna otra cosa. Para él se convierte el mundo en un armazón de esencias universales y en un sistema de universales relaciones de dependencia. Mas así supera la vinculación al momento. Vive en un mundo más intemporal. Abarca su visión un vasto futuro, edades enteras del mundo, a veces. Y en esta meditación enlaza lo pretérito y lo porvenir en un orden legal que su mente puede dominar. Su yo participa de la eternidad que irradia de la validez eterna de sus verdades. Incluso su conducta práctica es sistematizada por él de un modo que desconoce el que obedece al imperativo del momento. Se ha convertido íntegramente, por decirlo así, en objetividad, en necesidad, en validez universal, en lógica aplicada. Con la mayor pureza se manifiesta esta forma de vida, naturalmente, entre hombres de ciencia profesionales que, por lo regular, son llevados por su libre impulso a la tarea de su vida. Pero en esta índole mental se observan también fases previas independientes del ejercicio de una profesión y en ellas se destaca lo estructural acaso mucho más claramente que en los grandes sabios, que pueden ser naturalezas muy complicadas.

II

El intento de aprehender todo contenido vivido de modo puramente objetivo tiene en sí algo de la proyección de una figura corpórea sobre un plano. Los demás aspectos de la existencia han de sufrir necesariamente al situar el valor del conocer por encima de todos los otros valores. Por lo menos, experimentan una transformación valorativa estructuralmente condicionada que sólo será comprensible si se tiene presente su relación con el centro vital del hombre teorético.

En ninguna vida pueden faltar por completo las relaciones económicas. La presión del mundo exterior, los requerimientos físicos, los supuestos materiales de toda faena intelectual, apremian también ostensiblmeente a quien quiera entregarse a la pura contemplación. Pero de ningún aspecto de la existencia está tan lejos *íntimamente* como de estos urgentes apremios. La orientación hacia lo útil contiene un tan fuerte color subjetivo, que pone en peligro todo puro conocer. Precisamente esta índole desinteresada del conocer ha conducido a conexiones cerradas, a las que nunca se hubiese llegado de haberse limitado la observación a lo inmediatamente útil y aplicable. Por eso se advierte en toda disciplina *puramente* científica una consciente repulsa de todo beneficio profesional, incluso de toda utilidad en general. Piénsese en el idealismo de nuestra época clásica, reemplazado por el racionalismo utilitarista del siglo XVIII. La consecuencia necesaria es que el hombre orientado puramente de modo teorético se siente inválido ante los problemas prácticos de la vida. No ha aprendido a ajustar sus reflexiones a las situaciones empíricas especiales ni a adaptar *ad hoc* las consideraciones instrumentales prácticas en ellas imprescindibles. De modo que los pertrechos de que está equipado para la lucha por la existencia son lo más pobre que cabe imaginar. Y no por falta de inteligencia, sino por falta de un vivo interés para estas cosas. Esta invalidez alcanza, a menudo, a las más simples manipulaciones técnicas. "El gran teórico y el pequeño hombre práctico en mecánica, Kant y Lampe [1], todo cabeza aquél, todo manos éste, quedaban, con frecuencia, perplejos ante cosas insignificantes" [2]. *Philosophare*

[1] El criado de Kant.

[2] Wasianski: *Imm. Kant in seinen letzen Lebensjahren, Deutsche Bibliothek,* pág. 239.

necesse est, vivere non est necesse! El sabio acaso se rodea de multitud de libros e instrumentos, pero a lo mejor no tiene cama en qué dormir, como Hermann Reich cuenta de Paul von Winterfeldt. Platón habla con menosprecio de los profesionales de la economía. Espinosa ejercía un oficio modesto que no encadenaba su alma. Sólo aparentemente está en contradicción con todo esto el hecho de que precisamente hombres de ciencia muestren a veces una codicia enfermiza, e incluso un insólito afán adquisitivo. Donde encierras tu tesoro, allí está tu corazón... Acaso no se trata de teóricos natos, ni mucho menos, sino de verdaderos mercaderes, como algunos de los viejos (y de los nuevos) sofistas. Se explica, sin embargo, que se produzcan, a veces, tales estímulos en una psique puramente investigadora, pues pueden tener su origen en el sentimiento de la propia invalidez ante estos aspectos de la vida práctica. Por eso se rebaña sin andarse con miramientos, menos por poseer que por acabar con esta clase de engorros. Lo económico con sus leyes especiales es algo siniestro para el teórico. Donde se advierte la seria consideración de que la propiedad económica garantiza la independencia no nos encontramos ya ante la pura forma teorética de vida sino ante una forma mixta. Schopenhauer no era un puro teórico: la voluntad era su frontera.

El contraste entre lo teórico y lo económico ha encontrado su más vigorosa expresión en el menosprecio con que los pensadores griegos consideraban toda forma de trabajo lucrativo. Percibían claramente en el espíritu mercader de los sofistas un rasgo opuesto al auténtico espíritu filosófico. Y al constituir para ellos la θεωρία —que era en ellos, ciertamente, una actitud al mismo tiempo estética—, el supremo valor de la vida, infundían a la palabra βάναυσος el mismo carácter despectivo de que la palabra βάρβαρος estaba cargada. Si aún hoy nos parece algo inconveniente complicar la investigación científica, la inquisición de la verdad y la consideración filosófica con la faena de ganarse la vida recurriendo a trabajos directamente lucrativos, no se debe esto a la repercusión de antiguos puntos de vista griegos, sino a la acción de una psicología eterna: para ambas cosas al mismo tiempo no hay sitio cabal en el alma. Por lo menos, no en igual medida.

Sin embargo, lo económico aparece también, como acto subordinado, en la relación congnoscitiva. Pues también exigen una

cierta economía los actos del conocimiento. Son también –sin perjuicio de sus leyes inmanentes– gastos de fuerza humana que han de obedecer a la economía de la energía. Una fórmula física de longitud métrica puede ser exacta, pero no puede ser aplicada instrumentalmente como "medio de conocimiento". Todas las ramas de la investigación tienen una cierta "técnica" como base, las históricas no menos que las físicas que exigen a menudo finísimos instrumentos de precisión y consecuentemente presuponen una cierta habilidad manual. Pero todo esto ha de quedar reducido a un papel subordinado. Allí donde la economía del pensar llega a constituir el principio dominante del conocimiento como en ciertas formas del pragmatismo, la pura ley del conocer se extingue y el conocimiento retrocede a la categoría de mero instrumento biológico que acaso tuvo en su fase de indiferenciación. Algo parecido ocurre con cierta degeneración de la "psicología de aparatos" en la que ya no se piensa, sino que solo se maniobra técnicamente.

Que el *homo theoreticus* desvalorice también la actitud estética se sigue de la tendencia fundamental de su espíritu. Su meta es la verdad, y el camino hasta ella es la depuración crítica de toda ingerencia subjetiva que pueda existir en el conocer. Ahora bien, la fantasía estética es una fuerza de aprehensión impregnada de subjetividad: es endopatía, es maridaje esencial, a veces incluso un combinar y fabulizar sin freno. Se comprende que los teóricos sientan un apasionado desvío hacia semejantes "visionarios" o "románticos" que con todas las potencias de su ánimo tratan de penetrar el objeto. Alguna que otra vez podrá servir la "intuición" para encontrar algo. Pero en el fondo está ayuna de método, es simple arbitrariedad. Decía Hegel de los hombres que se atenían a su sentimiento, que había que dejarlos estar. Añádese a esto que el hombre estéticamente orientado en último término se recrea en la *imagen* con toda su individualidad, mientras el investigador tiende a descomponerla en esencias universales y a dominarla intelectualmente. Sólo lo universalmente aprehendido en su identidad es ciencia. Así, frente a lo intuitivo, es su meta la descripción conceptual, no la impresión directamente producida en el ánimo por la imagen. Platón, que era también poeta, allí donde pone el ideal teórico por encima de todas las cosas, es decir, en su Estado de filósofos, destierra a los poetas, porque no hablan con verdad, ponen tumulto en el ánimo y despiertan afectos que

encima son peligrosos éticamente [1]. También veía en ellos gentes que se situaban a doble distancia de la verdad desde el momento en que copiaban las cosas singulares, que ya de por sí son copias, en vez de remontarse desde la imagen primera al original: a la idea universal y eterna. Para el sabio que regula su vida según principios universales, veían los estoicos el mayor peligro en la fantasía, en lo imaginativo, porque encadena siempre de nuevo al hombre a lo singular y externo. Esta desvalorización del representar imaginativo, de la *imaginatio,* llega hasta el moderno racionalismo. La actitud de Espinosa es conocida. En la escuela de Leibnitz se eleva gradualmente del papel de una confusa fase previa de la cognición hasta cobrar significación estética independiente. Por lo demás, no carece el teórico, en modo alguno, de imaginación. Sin embargo, entonces precisamente se muestra de una manera característica la vinculación y el disciplinamiento rigurosos porque se trata de una virtud figurativa más bien, en todo subordinada a la ley objetiva [2].

Cuando el teórico se sitúa ante el hecho del arte, le mide con su módulo peculiar. Persigue sus efectos haciéndoles objeto de pura investigación, procura reducirlo a estética y no descansa hasta sustituir al organismo artístico concreto una idea universal formulable que satisface sus necesidades racionales. La aversión que sentía Kant hacia la música se basaba no sólo en la estructura de su oído, sino en la estructura de su espíritu. Le parecía la música el arte menos intelectual por el hecho de no haber comprendido o no habérsele revelado lo universal en ella (la temática) [3]. Dondequiera se siente el teórico puro apremiado por el interés que le inspira la materia misma o la técnica racional o lo conceptual y siempre en abierto contraste con lo estético.

1 Parecido fanatismo por la verdad, que se desata contra el arte, encontramos en el iluso Rousseau, mas no fundado en razones teóricas, sino en motivos más bien ascéticos. Aquí se incluye también la aversión de algunos filósofos, de dotes puramente lógicas, hacia la llamada filosofía de la vida. Rastrean en ella un elemento místico o estético para el que no tienen el menor sentido.

2 Véase Gladstone, *Faraday* (versión alemana), pág. 47. — Sobre la función de la fantasía en la ciencia véase mi artículo *Phantasie u. Weltanschauung*, en la compilación *Weltanschauung,* Berlín, 1911, págs. 142 y sigs. Véase también Heinrich Maier: *Psychologie des emotionalen Denkens,* Tubinga, 1908, capítulo V: *Kognitive Phantasietätigkeit u. Phantasieurteile.*

3 Es célebre la pregunta de aquel matemático que después de oír una sinfonía de Beethoven exclamó: "¡Muy bonito! Pero ¿qué es lo que se ha conseguido demostrar?".

Y, sin embargo, hay un límite en el cual el teórico mismo no puede excluir el factor estético y ha de atribuirle el lugar que le corresponde, por lo menos como acto subordinado. Todo pensar descansa, en último término, en algo individual sólo representable por la imagen. Incluso el proceso lógico más abstracto parece tener una especie de substrato intuitivo, aunque sea inadecuado. No hay pensar enteramente sin representaciones ilustrativas e imaginativas. Incluso la fecundidad del pensar empírico, en último término, depende también, como todos sabemos, de la riqueza y plasticidad de estas intuiciones. Por eso necesita el pensador empírico (el botánico, el geógrafo, por ejemplo), para su pensar, una base de fantasía, ciertamente sofrenada. Mas también el espíritu abstracto de Kant parece haber dejado pruebas insignes de su capacidad en esta dirección estética. La geometría cobra carácter estético porque sus conceptos poseen, al mismo tiempo, *forma,* si bien sólo la forma (racional) sentida endopáticamente por la zona teórica del alma.

Tal vez cobran validez mayor los requerimientos estéticos en aquelias ciencias en que lo singular no es punto de partida, sino meta del trabajo, es decir: en las ciencias descriptivas y presentativas. En ellas, lo universal (es decir, el concepto y la conexión legal) es un medio. Mas su misión propia consiste en la plasmación de imágenes (presentación) de que se sirve todo arte para sugerir una imagen concreta de la fantasía. Por muy vinculada que esté la historia al dato *de hecho* y por mucho que se derive de una *ley* mental contenida en el entender, roza, sin embargo, las fronteras del arte por razones que no podemos explanar aquí en toda su extensión [1]. Especialmente hoy, en que el equipo conceptual de la historiografía es aún muy imperfecto, los actos estéticos aparecen muy en primer plano. De todos modos, la naturaleza de la cosa misma excluye la posibilidad de que puedan ser eliminados nunca *por completo.* Pues la reconstrucción histórica se orienta hacia procesos singulares que sólo son accesibles a la fantasía intuitiva. Requiere,

[1] Véanse el famoso paralelo que entre el poeta y el historiador establece W. v. Humboldt en su *Rede über die Aufgabe des Geschichtschreibers;* Novalis: *Heinrich von Ofterdingen,* I, 5; así como mi artículo *W. v. H.'s Rede über die Aufgabe des Geschichtschreibers u. die Schellingsche Philosophie* (*Historische Zeitschrift,* t. 100). De índole estética es la compenetración de lo particular con lo universal, de modo que el caso aparentemente individual de la historia obra como presentación de una ley universal. Este operar se delata reiteradamente en el solemne giro de Ranke: "Aquí creo presentir una ley general de la vida".

además, facultad de reconstrucción interna para la especial situación de conjunto de tiempos pasados. Para el historiador no es el goce estético el sentido de esta endopatía, sino que ella constituye la base de los actos específicos del conocimiento científico-espiritual que llamamos entender concreto. Pero en este actuar participa su subjetividad toda en mayor medida que si sólo se tratase del conocimiento de triángulos y círculos. En quien se consagra a la ciencia del espíritu se observa, pues, menos el caso puro del teórico que en el investigador de objetos de conocimiento que no pueden ser en sí mismos sujeto de valoraciones. Con tanta mayor claridad se nos aparece el teórico cuando artificialmente se aplican a objetos científico-espirituales métodos especiales elaborados sobre objetos de la Naturaleza.

Si consideramos la esfera social nos sorprenderá el hecho de observar en el teórico a un individualista acusado. A pesar de la ideal validez universal del saber, la voluntad de crítica, el deseo de repensar las condiciones ingenuas es algo tan personal, que a todo intelectualismo parece vincularse fatalmente un individualismo. Esto explica que el verdadero teórico no se incluya entre las naturalezas socialmente orientadas. La simpatía de éstas hacia los demás, la participación por íntima convivencia sentimentalmente matizada en su espíritu, grande o pequeño, mas reciamente subjetivo, por lo general, es algo casi opuesto a la actitud mental objetivamente fría del teórico. No se cuida de sus antepasados, ni del vecino, ni de la asamblea popular, como en el espléndido intermedio sobre el sabio en el *Theaitetos* platónico (175). El cognoscente teorético vive en lo eterno, en lo más remoto acaso. Así puede escapar a su visión lo contingente y singular que pasa a su vera. La parentela le parece una nimia realidad que apenas merece ser considerada. Pues lo que le une al hombre no es el vínculo de la sangre, ni una altruista voluntad de cooperación, ni una complacencia de carácter estético, sino la comunidad en el indagar, en el investigar y en el saber. La universal validez de la verdad es lo que le une a los demás. Sólo la comunidad de convicciones está de acuerdo con su mental orientación fundamental. Donde encuentra comprensión para esta orientación valorativa, allí se adhiere. Una invisible academia del pensar unía incluso a investigadores de naciones distintas en tiempos en que la ciencia carecía aún de contornos acusados. También carece de verdadera plasticidad esta forma de relaciones sociales.

Se basa en una comprensión humana francamente unilateral. Por muy concienzudamente que el teórico estudie a los hombres, su facultad aprehensora tiene sus límites, derivados de su tipo fundamental. Así se inclina siempre a atribuirles preponderantemente motivos intelectuales y energías psíquicas intelectuales, y tiende a la generalización de sus observaciones. Se le escapa la plena singularidad y la irracionalidad del caso que propiamente sólo por modo intuitivo es aprehensible. Si se le pide consejo en una situación concreta de la vida, la considerará desde el punto de vista de una general experiencia humana o ley universal sin captar su aspecto más sutil. Suele consolarse con generalizaciones como ésta: "Es un caso que se da con frecuencia en la vida humana". Frente a los casos singulares de la vida evidencia más saber que perspicacia. Acaso esto explique el hecho de que carezcamos hasta ahora de psicologías y filosofías morales que se acerquen a la textura de la vida. La mirada del artista ha revelado aquí una penetración mucho más aguda que la del sabio.

Los mismos fenómenos se repiten en la esfera política. En virtud de su potencia mental tiene el teórico, ciertamente, una vigorosa conciencia de poder. Mas para poder servirse de ella ágilmente le falta la orientación a lo concreto que, diestramente, aprehende el caso con todas sus circunstancias singulares. La máxima de "saber es poder" debería restringirse añadiendo que lo es efectivamente "en cuanto se sabe aplicar". Pero la energía informadora –el sentido de organización, por ejemplo– no pertenece ya al puro tipo teórico. Más bien es el sentimiento del poder en el teórico algo ayuno de objeto: "Podría, si quisiera". Pero no *quiere,* pues en el momento que quisiera se hurtaría a sus centrales intereses vitales. Ranke, anciano, que exclama: "No, no puedo morirme: ¡Sé tantas cosas que nadie sabe más que yo!", y Hegel, que concibe el tumultuoso mundo de su época desde el punto de vista casi escatológico de que no sólo es así, sino que así tiene que ser y significa una conclusión en el proceso de la mente humana, son naturalezas muy afines. ¡Cuán diferente Fichte, para el que toda ciencia tiende con apremio a un arte informador de la razón! Por lo regular, toda la voluntad de acción del teórico se emplea en la crítica y en la polémica. Éstas son sus armas. Una vez que ha demostrado que una opinión vigente es falsa, no sabe que aun le queda algo que hacer. Puede poner todo su orgullo en resolver una cuestión singular limitada. A Erasmo le parecía

inconcebible que se le encontrase más mérito a la traducción alemana de la Biblia de Lutero que a la suya propia, latina. El orgullo del sabio es un hecho proverbial. Acaso se relaciona esta necesidad de inmediato y evidente reconocimiento con el hecho de que los sabios menores quisieran que el sacrificio que del sentimiento vital inmediato hacen en aras de una investigación singular que les impone el renunciamiento, quedara compensado al menos con ver puestos en su persona los ojos de los demás. Quien explora problemas verdaderamente magnos y se siente poseído por la auténtica pasión de conocer, siente su claro goce en este tranquilo quehacer y le consuela de su existencia inadvertida la certidumbre de que después de su muerte la verdad se abrirá cauce por su propio ímpetu. Sin embargo, es sorprendente que sean tan escasos los investigadores que aman el anónimo, al que ha de volver a la postre toda verdad de auténtica y universal validez. Todos quisieran —así parece— ver compensado su desgaste vital de algún modo.

Ahora bien, en cuanto el teórico, con desconocimiento de su propio carácter, se mete en política, en el acto se evidencian los límites de su naturaleza: se inclina a ver en la ilustración de las inteligencias la única palanca del progreso. Todos los positivistas, desde Condorcet a Buckle y los de nuestros días, han defendido frente a la historia este dogma intelectualista. Pasan por alto el hecho de que el saber como pertrecho vital sólo obra constructivamente en conexión orgánica con las demás potencias del espíritu de quien lo posee. Los hombres no son meras naturalezas inteligentes. Y aunque perdonáramos el error de que el teórico tenga por iguales la inteligencia de los hombres por ser iguales los resultados del recto pensar, siempre sería eterno impedimento de su igualdad la estructura no intelectual del hombre. El fanatismo igualitario es, en muchos casos, un aborto de la contextura mental puramente teórica. Mas también lo referiremos, más adelante, a otras estructuras. El intelectualista de corte vulgar tiende políticamente siempre al *radicalismo,* porque inmediatamente suplanta la realidad, con su complicadísima vida, por simples determinaciones intelectuales de carácter universal. Por eso es también cosmopolita: las diferencias entre los pueblos no residen tanto en la estructura intelectual de la conciencia de éstos (aunque también en ella, desde luego), como en su fantasía, en su orientación sociológica y en su religiosidad.

En cambio, el teórico más profundo es un aristócrata del saber

y piensa con mucho escepticismo sobre el grado de ilustración de que es capaz la cabeza del hombre de la masa, y también sobre los beneficios que acarrearía al hombre la mera ilustración de la inteligencia. Por eso, Platón pedía el gobierno de los pocos y en verdad de los sabios. Es cierto que en la constitución de su artilugio estatal se conduce también radicalmente, por ser cosa remota entonces, para él, el modo de pensar histórico-psicológico y porque no se limitaba a saber, sino que también exigía. Fué una democracia la que condenó a muerte a Sócrates. Acaso Protágoras tuvo ya un atisbo de la gran verdad que más tarde encontró expresión en Séneca [1] y en Fichte, de que no es indiferente el carácter sobre el que se asienta un saber. O, dicho en términos éticos: que al verdadero saber pertenece un carácter. *El sapiente en el más alto sentido, sin embargo, no es nunca el agente.* Pues para la acción se requiere algo que se asemeje al velo de Casandra. ¿Quién se atrevería si no a desafiar al brazo del destino?

Finalmente, para juzgar con acierto la conducta *religiosa* del teórico hemos de tener presente, con toda claridad, el hecho de que el conocimiento, como tal, no pone valores. Es decir: por modo puramente intelectual no pueden demostrarse ni refutarse valores. Aún más sencillo: las valoraciones no son verdaderas ni falsas. Todo lo más pueden *fundarse* en juicios verdaderos o falsos. Ahora bien, el progreso del saber trae consigo, estructuralmente, una transformación en la colocación de los valores [2]. Es igualmente posible que el saber tenga por *objeto* conexiones valorativas. Pero el mero saber no crea valores. La actitud valorativa es elemental en el hombre. Con la progresiva intelección, en el acaecer exento de valor, los valores se transforman. También la reflexión sobre los valores (finalmente desarrollada como teoría de los valores o ética) puede traer consigo cambios estructurales. Mas, de acuerdo con su naturaleza, la ciencia no llega a la entraña de la valoración. Así, pues, la relación de una vivencia parcial valorativa con el valor total de la vida misma no es nada intelectual. Pero el teórico espera, sin embargo, compartir la posesión del valor total del mundo por un conocimiento total del ser. Partiendo de su propia esencia le es permitido pre-

[1] Epist. 114.

[2] Véase *Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften*, páginas 55 y siguientes.

tenderlo, pues el valor inherente al mero conocer es para él, efectivamente, *el* valor supremo.

Observamos, no obstante, que el teórico adopta dos posiciones distintas por lo que a la actitud religiosa del espíritu se refiere. Por una parte, se atiene con tanto vigor al conocer exento de valores, que se arranca todo otro anhelo del corazón y sólo concede validez a lo críticamente depurado, al saber orientado en el sentido de los hechos y de sus relaciones funcionales. Trátase del *tipo positivista* que recusa la religión en general porque sólo es capaz de ver en ella una forma anticuada de *conocimiento.* Otros no escatiman, en modo alguno, validez a la tendencia fundamental de la religión, a su orientación hacia la totalidad y el valor supremo. Mas creen poder dar satisfacción a lo supremo y último por los medios del conocimiento, e interpretan, por tanto, el conocer, de modo que les permite comprender lo absoluto y lo llamado trascendente. He aquí el eterno *tipo del metafísico.* En él vive una universal voluntad de verdad que aspira a penetrar en lo último. El mundo se le convierte en una conexión de pensamientos. Un concepto por modo tal derivado de principios lógicos y de la actitud religiosa valorativa, obsérvase en la *ratio,* que, procedente del estoicismo, repercutió en el sistema natural de las ciencias del espíritu de los siglos XVI, XVII y XVIII, y aún representa su papel en los sistemas especulativos de Fichte, de Schelling y de Hegel. Su esencia fué concebida de modo que constituyese una fuente de principios eternos, inmutables y de universal validez. Desde el momento en que éstos sólo en la esfera de lo lógico pueden ser observados con evidencia es comprensible que por modo tal se hiciera racionales y lógicas a todas las esferas espirituales. El concepto de la *ratio* tenía, pues, que extinguirse cuando la concepción histórica, la individualización y la vivencia de la voluntad se abrieron paso colocándose en el primer término de la conciencia de los nuevos tiempos. El sistema de Hegel constituyó un grandioso intento de alojar a la razón misma en el proceso de la evolución histórica y de la individualización [1]. Aún hoy sobrevive el racionalismo, en una forma atemperada a la época (como racionalismo formal) en las escuelas de Marburgo y de Rickert. Pero en el fondo de todo se observa el tipo del *homo theoreticus,* una especie de deificación de los actos

1 Véase W. Dilthey: *Die Jugendgeschichte Hegels* — E. Cassirer: *Idee u. Gestalt.,* Berlín, 1921, págs. 142-145.

lógicos y cognoscitivos. Ya el Dios de Aristóteles refleja la índole mental de este filósofo al ser sólo una suprema personificación del βίος θεωρητικός. Espinosa sabe muy bien que con la *ratio* sola no abarca el Dios que es su universo; que necesita, además, de una especie de supercongnición: la *intuitio*. Pero su amor a este Dios sigue siendo un amor *intellectualis*. Kant sitúa ya la religiosidad sobre la base del deber ético. Sin embargo, el deísmo racional repercute en él igualmente en cuanto aspira también a una "religión dentro de los límites de la razón pura" aunque sólo se trate de razón práctica, ciertamente. Para Hegel se consuma todo saber subordinado, pero también toda religión meramente representativa, es decir, mitológica, en la comprensión conceptual del Espíritu absoluto por sí mismo. Posteriormente, con Feuerbach y A. Ritschl, tiene lugar, como es sabido, una reacción. El deseo y la valoración fueron reconocidos como fuentes de religiosidad. Pero también sobre este fundamento irracional puede instalarse todavía un tipo teórico atenuado: el que pretende, a su vez, reducir el contenido de la conciencia religiosa (del estado de devoción) a proposiciones universales, ciertamente comprensibles más bien en el sentido psicológico. La aprehensión descriptiva del estado de ánimo religioso y la determinación conceptual de sus fenómenos fundamentales constituyen aquí el fin científico. Se trata del *tipo del dogmático religioso*. Por lo regular no hace más que seguir dando forma al acervo de una tradición histórica. Mas también para él es la religión en su médula una "doctrina".

Común a la actitud religiosa de todos los tipos teoréticos es la aversión contra el misticismo, contra lo meramente sentimental, no aprehensible en categorías estrictas. Es el conocimiento lo que en ellos supera Dios o a Dios les conduce. Y sólo es un trasunto de esta actitud el que el Dios por tal modo interpretado sea, a su vez, el supremo pensador que con su intelecto modelador *(intellectus archetypus)* imprimió, por decirlo así, en la materia, las formas matrices del universo. Por lo regular, se evita la irracionalidad de una creación de la nada. Mas reducido el mundo a una mera conexión de pensamientos, es cosa fácil entronizar a Dios como pensador primigenio de este cosmos ideal. La metafísica racional es la forma de religiosidad más característica sobre la base del tipo teorético.

III

A la subordinación de todos los valores secundarios al valor cognoscitivo predominante responde en el hombre teoréitco una forma especial de motivación. Es, desde luego, evidente que dentro de los límites de esta orientación mental ha de ser superado todo depender de meros afectos. Mas tampoco la dependencia de los fines prácticos singulares que brinda la vida responde a la cerrazón racional del teórico y a su inclinación a lo sistemático. Pues todo fin práctico exigiría un nuevo sopesamiento de su carácter valioso y de los medios causales a mano. El teórico eleva también su conducta práctica a la esfera de lo universalmente regulable. Se deja determinar, por tanto, por preceptos fundamentales. Su ideal es permanecer idéntico a sí mismo en su querer y dar a su personalidad, en la medida posible, el carácter rigoroso e inequívoco de un sistema lógico. O reduciendo esto al momento de valor determinante: entre la multitud de posibles clases de valores es, para él, efectivamente, la suprema, la de los valores ordenadores inherentes a la legalidad universal y universalmente válida del acaecer. El *homo theoreticus* no quiere plantarse en medio del mundo ordenado como una isla de arbitrariedad. No quiere introducir con su existencia algo caótico en el mundo. Así, la universal validez de la conducta, el comportarse con arreglo a máximas, es el estilo de su motivación. De este modo logra la coincidencia consigo mismo, la no contradicción con su íntima esencia. Si se nos permite la expresión, diríamos que él mismo se convierte en manantial de lógica práctica. El más conocido ejemplo de esta conducta es el estoico que se orienta hacia la contemplación, que se independiza de todas las seducciones y llamados de su imaginación apegada al mundo. En lo posible elimina de su conducta el momento de receptividad y procura obrar de acuerdo con las leyes de su propia naturaleza, es decir, con el principio de la coincidencia consigo mismo. Kant no ha hecho más que renovar este tipo en forma moderna (y con la adición de un ligero ingrediente político). Entre los motivos a que atribuye valor éticamente nada encontramos que se refiera al amor, ni a la utilidad, ni a la armónica emotividad interior, ni a un anhelo espiritual de dicha; sólo encontramos la forma de la ley, una segunda naturaleza construída, por decirlo así, en el reino de los fines. No

tenemos ante nosotros, por ejemplo, *la* única forma legítima de la ética –si bien Kant encontró metódicamente, como veremos, el factor decisivo de lo moral–, sino un fiel trasunto de su actitud prócer, aunque unilateral. "Lo verdaderamente característico en Kant, según las observaciones de todos los que le conocieron, era una tendencia constante a obrar de acuerdo con principios cuidadosamente meditados y bien fundamentados, por lo menos según *su* propia convicción, y el empeño que ponía, tanto en lo que se refería a lo grande como a lo pequeño, a lo importante y a lo baladí, en establecer determinadas máximas de las que había que partir y a las que había que volver siempre, etc." [1]. Ha de reconocerse que semejante forma de vida, llevada a la práctica en lo menudo, ha de conducir necesariamente a la pedantería, y en lo grande ha de ser de todo punto imposible. Sin embargo, observamos aquí, no sólo la forma peculiar de motivación del tipo teórico, sino también su *ethos*. La ley de la conducta reducida puramente a la forma es, naturalmente, una moral por completo anémica. Pero se adapta tanto mejor al teórico desde el momento en que en su uniforme vida contemplativa apenas hay lugar para la acción. Naturalmente, se incluye aquí, como forma social de virtud, la veracidad. Es un elemento tan vital en el teórico, que también en sus relaciones humanas pone la veracidad sobre todas las cosas, suponiendo que tenga decisión para hacerlo. El amor individualizador, que en determinadas circunstancias puede encubrir una verdad, es tan impropio de la estructura fundamental del teórico como la redomada premeditación que sólo gradualmente va desvelando a los demás las verdades que le convienen. El dominio sobre lo instintivo, la conducta subordinada a norma y la veracidad, constituyen, pues, el *ethos del hombre teorético*. Y hemos de hacer notar expresamente que esta forma de vida no se limita al hombre de ciencia profesional. Puede hacer acto de presencia en las más sencillas circunstancias de la vida, como por experiencia sabemos todos.

1 Borowski: *Immanuel Kant, Deutsche Bücherei*, pág. 51. Véase también *Jachmann*, pág. 150.

IV

Al pasar al examen de las formas diferenciadas que puede adoptar el tipo del teórico, rozamos también la cuestión de los grados en que se realiza el espíritu teórico. Mas desde el momento en que la profesión del hombre de ciencia –como relación social profesional en parte exteriormente condicionada– no coincide, simplemente, con estos rasgos esenciales más profundos, a continuación utilizaremos las direcciones fundamentales que pueden observarse en la actitud científica sólo en concepto de síntomas de una estructura psíquica que puede dominar el curso todo de la vida. El teórico es en este sentido –el más lato imaginable– el hombre que considera la vida con los ojos del observador reflexivo y que, por esto precisamente, no ha nacido para la acción. Ahora bien, cuando obra lo hace siempre sobre la base del frío conocimiento y de la reflexión. La teoría penetra aquí por completo la vida. Pero a su vez la teoría es capaz de tantos matices como variedades de conocimientos hay.

Hemos de atribuir el primer lugar a la clasificación de los *factores* cognoscitivos puesto que ofrecen las más esenciales diferencias. Todo conocer se basa en dos factores, uno empírico y apriorístico el otro, sin que importe dónde se establece el límite preciso entre ambos. El empirista depende de su materia, ha de poseer una capacidad de observación fiel. Esto requiere ciertas dotes de actividad representativa, acústica, óptica, de la motilidad, etc., que estudia la psicología elemental diferencial [1]. Con frecuencia le caracteriza una cierta debilidad del dominio intelectual. Se deja prender fácilmente por la riqueza y vanidad de la materia, ya se trate de hechos de la Naturaleza o de la historia. El apriorista, en cambio, parte de las leyes inmanentes de los actos del pensar. Esboza conceptos partiendo de una pura actividad constructiva interna. Pone la mayor atención en las *denominationes intrinsicae,* en los criterios internos de la verdad. Esto le lleva fácilmente a meras construcciones conceptuales carentes de relación con el mundo de los hechos. Cuando se le reprochaba la incongruencia entre sus especulaciones y la realidad, solía replicar Hegel: "Tanto peor para la realidad". Como forma de vida, este tipo del especulador teórico es de espe-

[1] Véase William Stern: *Differentielle Psychologie,* 3ª ed., Leipzig, 1921.

cial interés. Pues está, por decirlo así, emparedado en su mundo conceptual y es incapaz ya de encontrar la relación natural con ningún fenómeno concreto. Incluso la presente investigación corre peligro de convertirse en mero esquema, peligro que sólo podrá ser superado por la observación reiterada de la vida real. La actitud cognoscitiva fecunda es sólo la que combina el empirismo con la elaboración conceptual. Este tipo de actitud podría denominarse, con Kant, *tipo crítico*. Pues obra crítica es el procurar la obtención de las *categorías* decisivas en las que se verifica la aplicación del pensar a lo dado por la experiencia, o mejor: en las que se basa la determinabilidad intelectual de lo intuitivo. Podrán distinguirse aquí pensadores de sustancia, de funciones, de números y de geometría [1]. Se multiplican los tipos, pero van haciéndose esenciales cuando a estas categorías constitutivas añadimos también las categorías reflexivas. Evidentemente pertenecen las categorías constitutivas mencionadas preponderantemente a las ciencias naturales. Hemos de añadir las que corresponden a las ciencias del espíritu. Así, por ejemplo, la más fina facultad del entender en éstas depende de la forma espiritual de vida, por modo inmediato secundaria para el enjuiciador teórico. Los actos psicológicos aquí analizados son, pues, al mismo tiempo, categorías del enjuiciamiento científico-espiritual, como he indicado ya en la introducción a la primera versión de este escrito (1914). La psicología de los elementos puede remontarse aún a más elementales funciones psíquicas que participan en un tipo especial teórico. De especial importancia son siempre la dirección de la intuición concreta (como espacial o psicológica) y el correspondiente tipo de reproducción. Aquí se inicia, pues, el trabajo de la teoría elemental de las dotes. Sería su misión fijar, en primer término, qué funciones se piensan comprendidas en el concepto popular de "inteligencia".

Los tres puntos de vista mencionados: empirismo, racionalismo y criticismo, pueden predominar, allende la investigación propiamente dicha, en todo el estilo fundamental de la vida. Hay hombres que se enfrentan con la existencia como observadores receptivos siempre alerta, por decirlo así. Viven inductivamente, incapaces, sin embargo, de resumir en una visión conjunta lo singular. No obtienen "resultados de la vida", para servirnos de una expresión de Goethe.

[1] Véase: Eleáticos, Heráclito, pitagóricos, Platón.

Cada nuevo caso les arrastra en una nueva dirección. Sitúanse frente a éstos las naturalezas que viven partiendo de categorías fijas y cuya conciencia nada registra que no se adapte a este artilugio. Es de índole secundaria que estas categorías sean adecuadas objetivamente o que se trate sólo de "prejuicios" e "ídolos". Se conoce el fenómeno de personas —especialmente en edad avanzada— tan encerradas en sus teorías y principios, que, ni se dan cuenta de lo nuevo, ni son capaces de percibir lo extraordinario como tal. Todo se les convierte en confirmación de su propio punto de vista. Las descripciones de viajes nos ofrecen en este aspecto, un material excelente. Así, hay hoy quienes *en sí mismos* (y no sólo en sus opiniones científicas) se han convertido en pura teoría psicoanalítica. Mas todos llevamos con nosotros un trozo de teoría de la vida petrificada ya que debemos a la época y el ambiente propios. Si de ello pudiéramos desasirnos, ¡cuán distinto nos parecería el mundo en muchos aspectos! El camino intermedio es aquí también el camino saludable, es decir, el que en cada caso equilibra ordenadamente el *a priori* vital y la nueva vivencia. Ésta es generalmente la estructura propia del hombre. Sobre su base llega a formarse un unilateral tipo especial teórico cuando se vive la existencia toda sólo para obtener de ella, por decirlo así, resultados y preceptos universales. De esto nos ofrece los mejores ejemplos la literatura estoica. En ella nos encontramos con personajes que se resuelven en pura reflexión. No viven la vida misma, sino que se observan a sí mismos y se consumen en cavilaciones, y no saben más que preguntarse: ¿qué es lo que ocurre en mí en este momento? También en la vida religiosa puede representar un papel de importancia este afán de intenso observarse y analizarse constantemente a sí mismo. El γνῶθι σεαυτον de Sócrates incluye, como es sabido, la creencia de que la intelección teórica del bien hace bueno y conduce al bien obrar. Mas para la mayoría de los hombres, es decir, para los *no teóricos,* se intercalan aún muy complicadas estructuras.

Un segundo y esencial punto de vista clasificador no parte de la estructura de los actos cognoscitivos, sino de la diferencia entre sus objetos. Esto, naturalmente, establece también diferencias en el procedimiento del conocer. Pero Rickert fué demasiado lejos al creer que podía sustituir la división entre ciencias naturales y ciencias del espíritu por un punto de vista meramente lógico. Es cierto que la naturaleza no es conocida sólo por medio de la física mate-

mática y de la química cuantitativa. Es cierto que el hombre y el intelecto humano profundizan en las llamadas conexiones naturales. La delimitación ha de hacerse, pues, con gran cuidado. No es ésta nuestra misión aquí. Es evidente, sin más averiguación, que el sentido para la vida psíquica y las conexiones espirituales presupone una estructura completamente distinta que el observar y recopilar, ordenar e interpretar de objetos sólo materialmente dados. Háblase aquí de "intuición interior y exterior" o de "entender y explicar", lo cierto es que se trata de dos tipos humanos que están organizados según prepondere uno u otro lado. La "mirada" es distinta en los dos casos, y esta diferencia cala tan hondo en la estructura espiritual íntegra que, por ejemplo, una y otra vez aparecen hombres y épocas que interpretan lo exterior al modo de psíquicas conexiones de sentido o que, inversamente, tratan lo espiritual humano según el esquema de la mera explicación causal exterior. Por lo que se refiere a la actitud ante la vida íntegra, resulta de aquí la honda diferencia entre el tipo que concibe el mundo humano también como una esfera de necesidad regida por leyes mecánicas y el que todo lo deriva de motivos de valor y espontáneas tendencias de designio.

A su vez pertenece más al lado formal del pensar y del conocer la diferencia entre la orientación mental analizadora y la sintetizadora. Conocida es la importancia de la tendencia predominante para la ciencia. Hay mentes que atienden más a las diferencias entre los fenómenos, mientras otras perciben mejor las identidades. A esto responde el que haya quienes por la reflexión incesante descomponen la vida y quienes por el conocimiento de rasgos fundamentales que se repiten la elevan a la esfera de las conexiones regidas por leyes universales.

Para los antiguos lógicos había una ecuación característica entre lo *universal* (es decir, lo acorde con la especie, lo legal) y lo *total*. La especie o la ley significaba para ellos, por decirlo así, la unidad de la que emana lo especial o partiendo de la cual se diferencia. En realidad, ambas cosas se relacionan *lógicamente*. Pues quien ha logrado aprehender la ley universal abarca, con ella toda una esfera de fenómenos singulares. Pero sólo una esfera, no el cosmos íntegro de lo cognoscible y lo pensable. Por eso existe también una diferencia entre pensadores de orientación especialista y pensadores de orientación universalista. Hay quien, como Robert Mayer, consagra, en intensa investigación, la vida entera a un problema especial. A otros,

la misión del conocer se les presenta como un todo sistemático que ha de asimilarse para poder concebir verdaderamente lo particular. Es siempre propio de la ciencia auténtica no sólo la tendencia a lo universal, sino también a lo total. Allí donde no aparece esta tendencia, o está débilmente desarrollada, es que nos encontramos en la linde de lo verdaderamente científico. El mero aforista –Nietzsche, por ejemplo– expresa más impresiones estéticas que conexiones teóricamente fundamentales y fijadas por identidad. En el metafísico, en cambio, se verifica con frecuencia por religioso impulso hacia lo absoluto o por impulso estético a la forma, una visión totalitaria en que no se diferencia rigorosamente ni es repensado lo singular. Cuando, por ejemplo, Hegel habla devotamente de lo "universal", lo universal y lo total confluyen en él en unidad indiferenciada. Si transportamos el punto de vista de pensadores parciales y pensadores totales al tipo teórico en el sentido más lato, encontraremos junto a los especialistas de la vida, que ven siempre *un* aspecto y siempre de nuevo discurren sobre él, los teóricos universales para los que, en el fondo, la existencia es *un* problema tremendo, y que no respiran tranquilos hasta que lo han convertido en una construcción intelectual monística sobre el todo. Viven su existencia partiendo de *un* pensamiento predominante o bien del logos que lo abarca todo y cuya pluralidad emana de una unidad absoluta.

Hagamos punto, en lo referente a clasificación, con la división entre el teóricamente productivo y el receptivo. Ciertamente no se trata aquí de un contraste excluyente. Pues también reelaborar y repensar los pensamientos ajenos es, en cierto grado, creación. Nada puede penetrarse a fondo cuando simplemente se toma a préstamo. Más bien constituye todo verdadero pensar y razonar una íntima actividad, una función productiva. A pesar de todo, hay diferencia entre el teórico que abre nuevos caminos de conocimiento y tras indecible pugna pone su planta en tierra virgen, y el que enhebra su pensar en una conexión de pensamientos que ha encontrado y en ella queda preso. Fichte es un verdadero filósofo creador, aunque él mismo no haya pensado ningún pensamiento que pueda considerarse como un descubrimiento. Pero en nadie fué más intensa que en él la actividad del pensar. Puede, ciertamente, decirse que había traducido por "en el principio fué el hecho" las palabras ἐν ασχῆ λόγος.

V

Sólo justificará el que —para terminar— hablemos aquí de la *antítesis* del hombre teorético, si ha de tratarse de un antagonismo que se basa en la afinidad secreta más íntima. El *escéptico por inclinación teórica,* y sólo él, constituye el tipo contrario al hombre teorético. Un escepticismo de esta índole presupone el haber pasado ya por el ideal de la teoría. El escepticismo sólo adquiere sentido si se le opone el pensamiento de la ciencia como lo que niega. Relaciona íntimamente al escéptico con el fanático de la ciencia el que, después de haber enterrado un ideal, vive de las lágrimas tácitas que por él llora, aunque al exterior manifieste un acre orgullo. Se puede ser escéptico por muy diversos motivos: por fervor religioso, por riqueza estética de la fantasía, por apremiante impulso de acción en el campo social, estatal y económico. De ninguna de estas formas de vida se trata aquí. Pero también se puede ser escéptico *por teoría.* El escepticismo puede basarse científicamente en "razones" críticas. Los teóricos del conocimiento al reprochar, una y otra vez, a este punto de vista su inconsecuencia, desde el momento en que niega la posibilidad de toda teoría recurriendo a una teoría a la que da por universalmente válida, lo único que demuestran es que pertenecen al tipo teórico ellos mismos sin haberse dado cuenta clara de sus límites psicológicos. La negación de la ciencia *partiendo* de la ciencia podrá ser algo ilógico, pero como "forma de vida" constituye una interesante estructura, muy posible e íntimamente comprensible. Aunque raramente el teórico aparece en esta forma, precisamente es en grado sumo característico del tipo teórico porque lo encarna con virtud expectante de máxima tensión y con la más severa autocrítica. Acaso Hume perteneció a este tipo de hombre; su honradez y su veracidad hacen, a la postre, fecundo su escepticismo. Suena a paradoja el declarar a cierto tipo de ateo el más religioso de los hombres. Pero encierra la verdad de que el ateo puro sólo llega a serlo por el desengaño de un radical impulso religioso muy intenso. Igualmente podría decirse que el escéptico por sistema en cierto sentido constituye, al rebasarse a sí misma, la forma más pura del hombre teorético.

2. EL HOMBRE ECONÓMICO

I

El hombre vive entretejido en la conexión natural. El mantenimiento de su vida depende de materias y energías de la Naturaleza aptas para satisfacer sus necesidades. Estas necesidades no son constantes sino que aumentan de acuerdo con la situación de la vida. Una vez satisfechas las más urgentes, siguen aumentando cierto tiempo y sólo terminan con la total saciedad, que puede decirse que no se alcanza nunca. A la cualidad de los bienes materiales en virtud de la que son aptos para satisfacer necesidades dentro del marco del mantenimiento y fomento de la vida física llamamos su utilidad. Lo útil tiene, pues, en primer término, el carácter de un *medio* físico para la satisfacción de las necesidades. Como *meta* –que no hemos de discutir aquí– se sitúa al final de este proceso la conservación de la vida por la precisa adaptación en cada caso a condiciones dadas o asequibles por adecuado proceder. La cualidad de valor de esta meta se manifiesta en la vivencia, no sólo por las sensaciones de "agradable y desagradable", sino en el más alto nivel mental de lo "útil" y lo "pernicioso". Pero lo útil y lo pernicioso lo medimos, *en primer término,* según el puro valor de conservación de la vida y por los instintos que regulan la satisfacción de las necesidades.

En general se trata, según esto, en lo que a la utilidad se refiere, de bienes en forma de materias o energías físicas. Pero también actos y obras de índole puramente intelectual son transmitidos siempre por formas de objetivación física. Un cuadro, por ejemplo, consta de madera, de lienzo, de colores; ha requerido determinada "técnica" manual y también una "técnica" del color. Un libro, reproducción

material multiplicada de una labor científica, se incluye, por los más distintos conceptos –como bien material, por ejemplo–, en el proceso económico de producción. El discurso de contenido más espiritual acaba por fatigar físicamente al orador y los oyentes si no se observa una cierta economía de tiempo y de fuerzas. En una palabra: también lo espiritual se incluye en la conexión física y fisiológica de las energías. Se basa, pues, igualmente, en una cierta técnica, y con este su aspecto material entra en la esfera de los valores económicos y de los bienes canjeables. Lo útil puede, pues, estar también al servicio de la realización de los mundos objetivos no reales –de que anteriormente hemos hablado–, de lo ideal, de lo imaginativo y de lo trascendente. En este sentido el trabajo mental es susceptible de valoración económica. Consume, por ejemplo, energías, tiempo y materiales físicos. En cambio, el valor interno de un conocimiento, de una obra de arte, de una manifestación religiosa, es económicamente inconmensurable. Su valor no es expresable en unidades de conservación vital. Económicamente están entre los artículos de lujo, que alcanzan muy altos precios en situaciones económicas favorables y descienden casi a cero en situaciones desfavorables. Así se explica la permanente dificultad que se observa en todas las épocas de cultura para someter lo espiritual a la medición económica en sentido estricto.

Mas a continuación sólo trataremos de la economía que se desenvuelve en la esfera de las energías naturales o de los bienes materiales aptos para la conservación de la vida. Éstos no están a la disposición del hombre en cantidad ilimitada, ni siquiera en la dosis mínima indispensable. Se requiere, pues, una actividad racional, es decir, consciente de finalidades que los busque en el espacio o los obtenga por transformación aplicando las leyes naturales conocidas. Esta actividad consumidora de energía se llama trabajo y sólo será económica si en el resultado final (aunque el proceso económico se extienda a generaciones) la ganancia de energía supera a la pérdida.

Ya de esto se deduce que el "hombre económico" se nos presentará en dos formas bien distintas: como productor y como consumidor. Ciertamente trátase aquí tan sólo de una denominación *a potiori*. Pues todo ser humano es necesariamente ambas cosas al mismo tiempo: trabajador y disfrutador. Cuál de estas naturalezas prepondera es algo que depende del medio económico en que vive y de

sus necesidades. De la influencia de su estructura interior en este aspecto hablaremos al tratar de las diferenciaciones del tipo económico. Si se tienen necesidades muy modestas o se vive en un medio en el que hay suficiente y disponible cantidad de elementos para la satisfacción de las necesidades particulares, la actividad económica se limitará casi por completo al consumo. Se será entonces esencialmente consumidor, aunque haya que tomarse la molestia de llevarse el manjar y el vaso a los labios y realizar un mínimo de esfuerzo, de trabajo. Más acusado aparece el proceso económico en los que, en algún aspecto, producen para poder —en uno o en otro aspecto— consumir también. En ellos se manifiesta claramente el balance entre utilidad y gasto. Mas en el fondo de toda su conducta se observa en ellos también el propósito de liberación de la presión incesante de las necesidades. Se desconocerá la psicología toda de la economía ni no se reconoce este anhelo de libertad de movimientos como su fuerza impulsora y se ignora que las necesidades del hombre en cuanto se le abandona a su *libre* resorte instintivo económico, no se detienen en un punto medio determinado, sino que aumentan rebasando con mucho el estado dado de la satisfacción. Hay, pues, en el impulso económico, aunque esté limitado por la Naturaleza, algo de infinitud, algo que se recrea siempre de nuevo. Por una parte puede verse en esto un movimiento circular de esfuerzo insatisfecho del que no se puede salir. Por otra parte, hay ahí un impulso enorme en virtud del cual la economía y la técnica rebasan al individuo aislado, trocándose en animados organismos objetivos, llenos de espíritu.

La dificultad del problema que ha de resolver nuestra investigación aisladora e idealizadora es doble. Por de pronto, hemos de prescindir de las formas económicas especiales que responden a las distintas situaciones culturales. No hemos de atenernos unilateralmente a la economía agraria o a la artesanía y a la industria, ni tampoco a la economía natural, a la economía dineraria o a la de crédito, sino que hemos de considerar el eterno motivo económico como *una función constante entre el sujeto y el mundo de las utilidades,* por variables que sean ambos. Más aún: hemos de prescindir de las especiales formas históricas de la sociedad, en que se realizan producción, trueque y consumo. Ha de llevarse el proceso de aislamiento al extremo de suponer que el individuo puede hacer economía para sí solo, aunque en la realidad sólo existen individuos que

hacen economía en determinadas circunstancias sociales y jurídicas. Creemos, sin embargo, que el sujeto económico puro, ya se encuentre enlazado a la economía doméstica o a la economía urbana, a la economía nacional o a la economía mundial, siempre patentiza el mismo tipo mental. Y sólo de éste se trata aquí.

La índole mental del *homo theoreticus* no se nos evidenció exclusivamente en el hombre de ciencia profesional. Se nos apareció, más bien, como una peculiar estructura psíquica que puede darse también fuera de la ciencia propiamente dicha. Exactamente lo mismo ocurre aquí. No son necesariamente individuos consagrados a la actividad lucrativa aquellos en que se observa la estructura económica a que nos referimos. Antes bien, el motivo fundamental de la utilidad puede observarse en los más distintos aspectos de la personalidad, y su constitución íntegra puede predominar también en zonas en las que cabría esperar realmente distintas actitudes: incluso en el *ethos* decisivo de toda la existencia. Por el contrario, aquellos que tienen sin cesar en los labios el factor económico como su palabra última, no son siempre, en modo alguno, como seres vivos, utilitarios natos. Así, los marxistas, por ejemplo, son, en su inmensa mayoría, teóricos o políticos. Su teoría no coincide con su ser; un hecho que podría servir para una crítica de la concepción económica de la historia si ésta no trabajase con una psicología de determinación inconsciente que es pura metafísica constructiva y no simple descripción.

El *homo œconomicus* es, pues, en el sentido más lato, aquel que en *todas* las relaciones vitales antepone el valor de utilidad. Todo es para él instrumento de conservación de la vida, de lucha natural por la existencia y de consecución de una vida agradable. Ahorra materia, energía, espacio y tiempo con el fin de obtener un máximum de efecto útil. Como modernos, acaso lo definiríamos como el hombre práctico, por el hecho de que todo el reino de la técnica se sitúa igualmente (como veremos) bajo el punto de vista de lo económico. Pero el valor de su quehacer no reside en las honduras de una disposición que decide valores, sino en el efecto de utilidad de índole totalmente externa. Así, pues, los griegos le llamarían ποιοῦντα, el que hace, pero no πρττοντα el que obra[1].

[1] Herbert Schack, en *Der nationale Begriff des Wirtschaftsmenschen* (*Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, t. 122, 1924, pág. 439), nos ofrece una valiosa sinopsis, ordenada desde puntos de vista severamente metódicos, de

II

Desde este punto de vista es como, ante todo, se le ofrece el saber, al unilateral tipo humano económico. Mientras el teórico busca la verdad por la verdad misma, el tipo de que tratamos inquiere siempre su valor de explotación o aplicabilidad. Interpreta las palabras de Goethe "lo que de nada sirve dura carga es" en angosto sentido utilitario. El saber sin una finalidad es para él un lastre. El *homo œconomicus* sólo busca conocimientos que acarrean utilidad, y que combina, prescindiendo de su pura conexión objetiva, en la forma que permita aplicarlos. Con esto tenemos el tipo que personifica el conocimiento técnico, pues el saber es organizado por él con un designio práctico. Esta actitud dió origen a la teoría del conocimiento del pragmatismo, para la que ninguna ley propia del conocer es válida, sino que verdadero y falso equivalen a útil y nocivo. Según esto, la verdad sólo sería una luz que la verificación práctica proyecta retroactivamente sobre el acto teórico. Es característica de esta evalución de la ciencia la pedagogía de Spencer que intenta ordenar los conocimientos de todas clases según el grado en que contribuyen a la conservación de la existencia del que conoce (y en definitiva de la especie).

Mas aunque el valor de lo teórico parezca aquí depender del valor de utilidad, se intercala, sin embargo, a menudo lo teórico, en la conducta económica como acto subordinado. En la fase en que vive el hombre, la propia conservación no es regulada ya sólo por instintos. En la lucha por la existencia le sirven de ayuda sus conocimientos de la naturaleza de las cosas y sus conexiones causales. El saber sobre lo útil supera, más cada vez, al saber libre de finalidad. Cuanto más complicados llegan a ser los métodos de la economía, más poderoso pertrechamiento intelectual exigen del hombre. No sólo necesita conocer el valor económico de las cosas, sino la

las diversas formas en que la doctrina del *homo œconomicus* aparece en la historia de la ciencia económica. En otro artículo titulado *Der irrationale Begriff des Wirtschaftmenschen* (op. cit., pág. 192), considera las concreciones históricas del tipo universal que se producen, en parte, por entrecruzamientos con otros motvios. Alfred Rühl considera un ejemplo especial, hábilmente elaborado, en *Die Wirschaftspsychologie des Spaniers* (*Zeitschrift der Gesellschaft füt Erdkunde zu*, Berlín, 1922).

esencia económica del hombre [1]. El taylorismo es la cima de esta unilateral consideración del hombre que sólo pregunta por la utilidad económica. Claro que (según nuestra fórmula más general) nada hay económicamente insignificante. No hay lapso de tiempo, ni palmo de espacio, no hay cosa, ni producto de la inteligencia, ni rasgo del carácter humano económicamente despreciable. El "hombre económico" ha de tener, pues, por decirlo así, un intelecto económico. Si en primitivas fases se creía que en este aspecto bastaba con un saludable sentido común, en más altas fases de la evolución no es esto suficiente, ni mucho menos. El ideal del *homo œconomicus* sería un racionalismo económico; convertir el proceso vital íntegro en un cálculo que todo lo comprendiera, en que no hubiera ningún factor desconocido [2]. Los límites del conocimiento son también siempre límites de la economía. Por otra parte, no hay perspicacia ni cálculo que pueda eliminar por completo la irracionalidad de las circunstancias naturales, ya por el simple hecho de que no se pueden predecir las circunstancias singulares del futuro, ni hacer cálculos previos a base de ellas. Así, pues, en el punto donde la capacidad intelectual del hombre encuentra sus límites y acaba lo calculable y racionalizable, ha de recurrir el hombre a una cualidad distinta, ya no de índole intelectual, porque aúna la fantasía y la fe. Nos referimos a la audacia. Un proceder económico puede estar todo lo bien calculado que se quiera: siempre faltarán algunos datos en los factores sobre los que se basa el cálculo. Y aquí comienza el riesgo que la fantasía inspira o que sostiene la fe en la "fortuna". Bordeamos, pues, aquí las regiones de lo estético y lo religioso.

Lo estético como tal se caracteriza por el hecho de tener un valor de vivencia espiritual, mas ningún valor de utilidad [3]. *Ambas zonas están en absoluto contraste recíproco.* Por lo regular, lo útil es justamente lo enemigo de lo bello. Por motivos económicos se mutila el paisaje, se destruyen obras de arte, se hace imposible la

1 Llega esto a tal extremo, que se practica el arte de suscitar nuevas necesidades en vez de conformarse con satisfacer objetivamente las ya existentes. La psicología del reclamo se ha convertido modernamente en una rama de la ciencia con carácter propio.

2 Véase Werner Sombart: *Der Bourgeois*, München, 1920, sobre la cualidad "calculista" del capitalismo. Véase también: Max Weber, *Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte* (*Grundriss der Sozialökonomik*, III, 1), pág. 35, § 4, sobre las medidas típicas de la economía racional.

3 No por eso hemos de discutir algunas raíces comunes en la evolución de lo estético y lo biológicamente útil.

placidez. Ambas cosas parecen no poder estar juntas en la misma tierra, ni tener cabida en la misma alma. Quien aspira a la belleza y a la armonía de su esencia íntima, no debe lanzarse a la lucha por la existencia, que desarrolla sus energías en sentido cada vez más parcial. Si por ventura lo estético se sitúa bajo el punto de vista económico, es bajo el concepto de lujo [1]. Ciertamente, bienes que al principio eran considerados como lujo pueden al cabo, merced al refinamiento de las costumbres, convertirse en cosas económicamente necesarias. Es propia de una alta fase evolutiva una cierta necesidad artística en el hombre. En ella también la fantasía pide estímulo y satisfacción sobre todo cuando por virtud de su profesión, está bajo el agobio de la división del trabajo. De este modo se inserta en lo económico un cabo de lo estético. Incluso en la vida económica social, el atuendo estético de la propiedad sirve como exhibición que refuerza el crédito, al patentizar que se ha superado la angostura de la mera satisfacción de las necesidades y hay margen para lujos. Esto explica ciertos "mecenismos" que por lo demás se incluyen en el tipo económico inequívocamente. Se sirven del arte como de un instrumento económico social, sin sentirse vinculados a él ni por íntima afinidad. Finalmente se observa un cierto contacto entre lo estético y lo económico en el hecho de que la rareza de algunas cosas de significación estética (como el oro o la plata), o su calidad de únicas (una obra maestra, por ejemplo), les otorga un alto valor de canje. Esto cae, ciertamente, bajo el punto de vista del lujo. El *standard* oro es siempre un síntoma de lujo.

Consideremos la esfera social. El "hombre económico" puro es egoísta. Conservar *su* vida es su negocio primordial. Por lo tanto, todo le es más extraño que su propio *ego*. La renuncia voluntaria de la propiedad a favor de otro es antieconómica siempre. Sólo el egoísmo y el mutualismo son primariamente formas económicas de la actitud social. El altruísmo, como principio de renuncia a favor de otro en la zona de los bienes objetivos, es antieconómico. Donde se observa, ha de obedecer, por lo tanto, a motivos distintos de los puramente económicos. Dentro de un sistema económico cerrado

1 Nos referimos aquí al lujo en doble sentido, en su aspecto de preparación y consumo de un exceso de cosas que rebasa las puras necesidades económicas, y en su aspecto de lo no inmediatamente útil, procedente de otras zonas de valor, de la estética principalmente. En ambos casos trátase de una y la misma categoría peculiar de la determinación valorativa económica.

no hay sitio para la caridad. Al *homo œconomicus* sólo le interesa el prójimo desde el punto de vista de la utilidad. Sólo ve en él el aspecto que se orienta hacia la vida económica, es decir, sólo le considera como productor, como consumidor y como marchante. Se sirve de su ayuda. Pero esta colaboración se sitúa bajo el punto de vista de que por ella se consigue un balance positivo, un exceso en ventaja propia. Semejante conducta puede llegar al extremo de la explotación económica, que desde el punto de vista puro de la rentabilidad es algo de perfecta consecuencia económica [1]. También las cualidades morales del otro entran en el cálculo económico. Mas, a su vez, sólo en cuanto tienen significación económica, como el ahorro, la laboriosidad, la habilidad, el amor al orden, la honorabilidad; en una palabra, la capacidad y la disposición económicas. Así, quien posee tales cualidades merece que se le otorgue crédito. Que se trata aquí sólo de una matización moral de cualidades en el fondo económicas queda confirmado por la expresión de "es una buena persona" corriente en el mundo de las transacciones. Obsérvese el modo cómo los hombres de negocios cultivan su relaciones. Todas las formas de la lisonja, de la amabilidad y de la simpatía intervienen en el trato económico. Son, por decirlo así, fuerzas lucrativas. Pero estas relaciones, si son de tipo económico puro, no duran más allá de lo que el interés del negocio requiere. Donde impera el punto de vista puramente económico el hombre desciende necesaria y materialmente a la categoría de un instrumento evaluado según su fuerza de trabajo, su fuerza de capital y su potencia adquisitiva [2]. El hecho de que haya verdaderas amistades en los negocios y verdaderos intereses comunes no está en contradicción con esto. Pues el sujeto económico no es siempre necesariamente el individuo,

1 Recientemente ha sido introducida en la sociología —de modo especial por Rudolf Goldscheid— el principio de la "economía humana" como punto de vista ético-político. Naturalmente que en la política hay consideraciones de esta índole. Mas habría que evitar el término cuando están en primera línea propósitos verdaderamente "sociales". Pues en la conexión económica sólo puede tratarse del hombre como instrumento económico o como sujeto de valores económicos. No lleva este principio a más altas conexiones de valor.

2 "El hombre sólo es considerado ya como fuerza de trabajo y la Naturaleza sólo como medio de producción. La vida entera se desenvuelve en forma de un enorme proceso de negocios" (Sombart, *Der Kapitalistische Unternehmer, Archiv für Sozialwissenschaft*, t. 29, pág. 711). Pero esto no sólo es válido para el capitalista, sino para todo *homo œconnomicus puro*. E inversamente también en el capitalismo, como fenómeno económico histórico, se incluyen a menudo otros motivos.

sino también, con frecuencia, un sujeto colectivo: una familia, dos o más asociados, una sociedad comercial, un pueblo, un grupo de pueblos. Mas, a su vez, se evidencia en estos sujetos colectivos el mismo egoísmo económico que en el individuo. Se ha ensanchado la base, eso es todo. Estas comunidades tienen en sí mismas, naturalmente, otra estructura distinta a la puramente económica. Pero como unidades colectivas actúan sólo en sentido económico-egoísta.

Riqueza es poder. El *homo œconomicus* hace sentir su poder en primer término sobre la Naturaleza, sus materias, sus energías y extensiones y sobre los medios técnicos con que la domina. Mas con esto está dado, al mismo tiempo, un dominio sobre los hombres. Sólo que esta soberanía, cuando se trata de un tipo puro, adopta a su vez un acusado carácter económico. El querer tener más que los demás constituye en la economía social una orientación de la voluntad siempre por sí misma renovada. Así, pues, la ambición económica de poder aparece en forma de la *competencia*. Impera ésta ya desde las fases elementales, y sólo con el motivo económico mismo podrá ser extirpada. El poder del dinero reside en su fuerza motivadora para el hombre. Presupone, pues, a su vez, naturalezas económicamente orientadas. Y como si hubiese premura en reconocerlo ya previamente, da hoy el dinero *prestigio,* aunque no se haya ganado por propio esfuerzo, ni se pongan a contribución diligencia ni habilidad.

Ahora bien, todo esto se basa en un supuesto previo que ya no es la naturaleza puramente económica, a saber: la validez de un orden jurídico que fija la propiedad privada. La idea, derivada del derecho natural, de que toda propiedad privada ha de ser hija del esfuerzo y del trabajo propio, sólo podría ser llevada a la práctica de modo estricto en un sistema económico en que no existiese el derecho privado de herencia (lo que a su vez no es realizable por razones técnico-económicas). La idea misma es todavía incompleta. Pues lo ganado por el trabajo sólo se convierte en "propiedad" cuando una voluntad social supraindividual –como certeramente ha visto Fichte– reconoce esta pretensión con exclusión de los demás pretendientes. El *homo œconomicus* tiene un interés especial en este régimen jurídico. La propiedad privada ha nacido de motivos económicos y es sólo el reconocimiento jurídico de lo ya vivo en el egoísmo económico aislado. Así, pues, donde el tipo económico legisla, en el régimen jurídico se regulan ante todo las demandas

de orden económico. Y el derecho, íntegro, aparece sólo como la forma social normativa en la que la economía es concebida como la materia de la vida social. Naturalmente, es ésta una concepción muy angosta. Es tan abstracta como el tipo mismo de que se trata aquí. Una pura concepción económica del Estado correspondería a este tipo, y, efectivamente, para muchos no parece ser el Estado otra cosa que una mera organización supraindividual de la vida económica, una especie de suprema comunidad de producción o compañía comercial o sociedad anónima. No tenemos derecho a adoptar aquí una posición desde el punto de vista normativo, sino que hemos de conformarnos con la observación de que es el tipo económico puro el que da origen a esta conducta por lo que respecta a las cuestiones del poder. Este mismo tipo juzgará todas las profesiones humanas desde el punto de vista de la ganancia, pues para él profesión y lucro son conceptos de todo punto idénticos.

Así, no puede sorprender que no sólo el valor de los hombres, sino el del Universo se enfoque también desde el punto de vista económico. Para este tipo humano el valor económico supone ya en sí mismo el valor supremo. No necesita, pues, en su religiosidad, la referencia a otro sentido más alto sino que basta afirmarle en su totalidad, es decir, como valor que abarca el mundo [1]. Aparece Dios entonces como el señor de toda riqueza, como el dispensador de útiles dádivas. En toda religión que pretenda interpretar el sentido de la vida también está contenido, naturalmente, este motivo. Pues sin el pan de cada día no podría imaginarse la vida, y los más hondos misterios del mundo parecen empezar por este misterio del pan y de su fuerza vivificante. Es perfectamente imaginable una religiosidad nacida de un espíritu de índole puramente económica. El estilo peculiar de la economía se reflejará entonces, naturalmente, en concepciones económico-religiosas y en las formas del culto. El Dios de los pueblos pastores es distinto del de los agricultores, y el de los mercaderes distinto del de los mineros. Si sólo queda el afán de dinero, sin que importe la manera de adquirirlo, será Mammon el dios supremo. En las supersticiosas preocupaciones de la gente de bolsa se observa el influjo de un extraño concepto del destino y de la suerte. En secreto adoran a un poder que imaginan presidiendo la gran lotería del mundo. Max Weber y

1 Véase Sombart, *Der Bourgeois*, págs. 137 y sigs.: "la sagrada economía".

Troeltsch han estudiado históricamente la conexión entre religión y economía. Habría que intentar diferenciar, en lo posible, los puntos de vista religiosos económicamente condicionados de manera expresa, e inversamente: las formas de conducta económica condicionadas por criterios ético-religiosos que existían ya independientes de la esfera económica [1]. En la estricta acción recíproca espiritual apenas podrá ser diferenciada por completo la participación de ambos factores. No cae por completo bajo el punto de vista del tipo económico el que, por ejemplo, un individuo vea en su prosperidad económica un síntoma de la gracia divina o que aspire al éxito económico para confirmar visiblemente dicha gracia. Pues el motivo de poseer la gracia divina parece estar aquí por encima del motivo económico. En nuestra conexión sólo se inserta la deificación de lo útil como tal, el nacimiento de los dioses partiendo de una esfera de intereses económicos, es decir, los dioses como donantes, como tutelares de los campos, multiplicadores de los rebaños, guías de las naves, dispensadores del sol y de la lluvia, en una palabra, de todas las dádivas benéficas, que más que enriquecer la intimidad son útiles al aspecto humano de las apetencias terrenales. No cabe la menor duda que un análisis de las religiones, de las primitivas sobre todo, evidenciaría una gran riqueza de estos símbolos, cuyo origen ha de buscarse en el temor y en la esperanza, en la codicia y en impulso de vida, en la psicología del trabajo y del goce.

III

Los motivos del hombre económico se diferencian de los del *homo theoreticus* en que para él no son los valores de ordenación lógica los decisivos, sino los valores de utilidad. Útil no equivale a agradable, pues esto último designa un efecto sensible momentáneo que se experimenta como placer aun en el caso de que desde una perspectiva temporal más amplia pueda resultar pernicioso. En cambio, lo útil presupone siempre un cierto grado de conocimiento teó-

1 El mismo Max Weber hace notar esta necesidad en la introducción de *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, t. I, Tubinga, 1922, págs. 240, 265 y sigs.). Por otra parte, estudia preferentemente las relaciones funcionales entre las estructuras de la sociedad y de la religiosidad. Esta conexión nos sitúa ante tipos históricos, y toca, por tanto, fenómenos más complejos que los que aquí tenemos presentes.

rico de las condiciones objetivas y psicológicas de la vida. Por eso el juicio sobre lo útil y lo inútil tiene una base racional. También la ley de la conducta económica a que nos hemos referido en la primera parte, el principio del mínimo esfuerzo, es, como entonces dijimos, una "racionalidad embozada". Sin embargo, no son los motivos teóricos los decisivos en la constitución de los motivos del "hombre económico". Ha de buscarse, más bien, su origen en la forma específica de apetencia y de vivencia de los valores de utilidad: en la necesidad y en la satisfacción. La conducta del "hombre económico" está, pues, determinada por el motivo de la satisfacción de las necesidades. Esta determinación puede adoptar dos formas exteriormente muy distintas, pues hay bienes o comportamientos útiles que se emplean *siempre* en virtud de la índole de la vida humana y hay propósitos prácticos que se derivan de una situación determinada, fugaz a veces. Biológicamente podría hablarse de condiciones vitales permanentes, a las que ha de corresponder una adaptación permanente, y de necesidades momentáneas, ante las que ha de reaccionarse con una adaptación específica. Si la primera clase de utilidades se convierte en motivo, tenemos el tipo de *previsión*; en el segundo caso hablamos de *designios ocasionales.*

El motivo de la previsión es, al mismo tiempo, el motivo permanente del trabajo. No se requiere una especial agilidad mental para procurar, por procedimientos habituales, los medios necesarios para satisfacer las necesidades habituales. Pero se requieren, eso sí, constancia, fuerza de voluntad, espíritu de orden y sentido del ahorro. Este grupo de virtudes corresponde, pues, al motivo de la previsión. En cambio, la motivación repentina derivada del hecho de que para un designio momentáneo han de hallarse en el acto los medios adecuados, requiere dotes prácticas acusadas. A la forma de capacidad de adaptación mental del individuo que ante designios singulares dados sabe encontrar fácilmente los medios causales adecuados, llamamos *listeza.* Si se basa en una aprehensión intuitiva del caso especial esta listeza roza más bien lo estético. Si se orienta, en cambio, por la ponderación de las reglas prácticas causales (reglas técnicas) y su aplicación, entonces se trata de una listeza reflexiva o racional. Agudeza de juicio, presencia de ánimo, dotes de invención, decisión y habilidad, son virtudes que se incluyen en este tipo de motivación. El obrar de acuerdo con máximas universales que se han erigido en una especie de sistemática vital, responde eviden-

temente a una índole mental completamente distinta que el echar mano con práctica listeza de los medios útiles precisamente para el caso concreto de que se trata. *Esta* diferencia en la motivación es algo, en primer término, propio de la índole intelectual. Pero el verdadero motivo orientador que en el segundo caso dirige la elección inteligente de los medios es el económico, el que se inclina siempre en el sentido de lo más útil. Puede llegar a constituir la fuerza central de un modo de vida. No trataremos aquí del rango ético de este tipo. En todo caso, no puede asegurarse que se trate de una esfera de valor carente en absoluto de importancia ética. Pues el fin de la conservación de la vida y de la adaptación vital exterior constituye en sí mismo *un valor de índole específica* que proyecta su irradiación sobre todos los valores de utilidad a su servicio. En virtud de esta pertenencia a un valor específico, los reunimos bajo el nombre de valores utilitarios en sentido estricto, es decir, valores económicos primarios. Y nadie pretenderá negar que, por lo menos, en el *ethos* del *trabajo* económico está contenido un auténtico momento moral.

El hombre que procede por motivos económicos está evidentemente mucho más cerca de la realidad que el teórico. También ha de reflexionar, pero al cabo interviene efectivamente en las cosas. "No es la sola concepción, sin dolor, de la vida lo que crea el hecho económico. Enlazar lo pensado a lo real y llevarlo a la realidad en virtud de este encadenamiento es lo peculiar de la acción en la vida de los negocios, que los intelectuales desconocen" [1]. Ahora bien, los motivos no necesitan siempre evidenciarse a la conciencia en un alto nivel conceptual. Esto ocurre en la vida rara vez, y más raramente acaso en los hombres de acción. Toda dirección decisiva de la vida actúa con fuerza elemental. Puede, pues, llegar a ser una especie de genialidad, si en esta palabra acentuamos especialmente lo inconsciente de la acción. Incluso el *homo œconomicus* de gran estilo actúa obedeciendo a su índole peculiar "porque tiene que" hacerlo así. También Sombart hace notar esto: "En el problema de la motivación ha de averiguarse en nuestro caso, como en cualquier otro, naturalmente, si son las razones conscientes las que suministran las verdaderas energías motoras de la acción, y si lo son, en qué medida" (op. cit., pág. 699). Sombart se refiere aquí al hombre de em·

1 W. Rathenau, citado por Sombart, *Archiv. f. Sozialw.*, tomo 29, página 728.

presa capitalista, pero sus palabras son aplicables al *homo œconomicus* en general. En las fases primitivas la tendencia utilitaria obra con la seguridad del instinto. En fases más altas llega a ser, con frecuencia, una pasión tan grande, que requiere una esfera de acción ilimitada. Prescindiendo de que los grandes hombres de empresa a menudo no obran por motivos puramente económicos, sino por motivos políticos o sociales, la tendencia económica abstracta se eleva ya, en múltiples aspectos sobre la mera aspiración a la utilidad personal. Es, por decirlo así, la *idea* de lo útil, la *idea* del producir, lo que se convierte en una pasión demoníaca. Pero el producto, la rentabilidad, el beneficio, constituyen también en la empresa de dimensiones suprapersonales la delimitación última de nuestro tipo. Quien insiste en trabajar con un déficit constante, tendrá sus motivos especiales para hacerlo, pero no pertenece al tipo económico. Inversamente parece que, por ejemplo, una empresa sólo pretende producir, desde un punto de vista de economía popular, en beneficio del público, y, sin embargo, detrás de todo ello se oculta el mero interés en el beneficio privado [1]. Considero oportuno reproducir aquí unas palabras de las propuestas de Hamburgo para reconstitución del servicio exterior alemán (Hamburgo, abril 1918) en las que se expresa sin rebozo lo que a menudo sólo actúa como oscuro motivo. Dicen así: "Por lo que se refiere a las líneas generales de orientación del comercio exterior, han de predominar en todo los motivos de utilidad. Nuestro comercio exterior no pretende imponer nada, sino satisfacer al extranjero. Por eso se adapta en lo posible a los deseos y necesidades de otros pueblos. No hace esto con el propósito de agradar o de llevar a cabo pretendidas conquistas morales, sino buscando su provecho y procurando atraerse clientes buenos y constantes".

IV

Entre las formas bajo las que se presenta el tipo económico observamos un contraste del que hubimos de ocuparnos ya al comienzo de este capítulo. Constituye una diferencia de honda raíz entre los

1 Dice Sombart: "¡Como si una fábrica de zapatos sobre base capitalista fuese una institución para producir zapatos!" (en vez de ganancias). — Véase Ehrenberg: *Grosse Vermögen,* I, Jena, 1905.

hombres el que produzcan ellos mismos (aunque sólo sea con una adicional elaboración que incremente el valor de utilidad) o que se reduzcan a consumir. Es propia del primer tipo toda la superioridad de una actividad regulada, mientras el segundo, frente al diligente mundo de la economía, está siempre un poco avergonzado. Con las palabras *trabajador* y *consumidor* se blande ya un juicio de valor cuya superficialidad queda demostrada por el hecho de que a la mayoría sólo les parece digno el trabajo manual o la actividad directamente lucrativa, no estimando cabalmente la aplicación de las energías físicas y psíquicas a la producción intelectual[1]. El consumidor mismo se encuentra en muy distintas situaciones desde el punto de vista puramente económico. Si dispone de una verdadera riqueza de bienes que consume simplemente sin producir por su parte, puede decirse que roza los límites del tipo económico; en el mejor de los casos, ya por el hecho de dar un matiz estético a su vida de disfrute y, en otros, por no estar ya en contacto con el espíritu, sino que sólo vive el cuerpo, según las palabras de Lutero: *"Ir Bauch, ir Gott"* (Su vientre, su dios). Pero si el consumidor ha de arreglárselas con una suma de bienes muy limitada, el principio económico hace acto de presencia de modo muy unilateral como reducción del consumo. Tenemos entonces el tipo del ahorrador cuyo contenido vital íntegro se limita a reducir a la mínima medida imaginable su gasto. Una multitud de solteras de las clases cultas (y hombres célibes también, hoy día) se consumen en esta existencia, torturante por puramente negativa. Si el ahorrador productivo puede parecer plausible, el improductivo vive en el ascetismo más triste si no le ennoblece algún designio derivado de otras conexiones de valor.

Otras formas especiales del tipo económico surgen con los objetos económicos mismos en que la actividad se emplea. Acaso ninguna otra fuerza de la vida adulta deja tan fuerte huella en el hombre como su profesión. El agricultor es en toda su mentalidad distinto del ganadero; el artesano, distinto del burócrata, y el minero, distinto del pescador. La Naturaleza imprime, por decirlo así, en el alma del hombre el cuño de las condiciones vitales en que extrae de ella los medios de subsistencia. El mercader ocupa una situación peculiar en la vida económica, en parte por los múltiples aspectos

1 De modo muy general trata del tema "Trabajo y Psicología" desde el punto de vista de una psicología de las conexiones de sentido W. Eliasberg: *Arbeit u. Psychologie* (*Archiv für Sozialwissenschaft*, t. 50, 1922, pág. 87).

de su misión y en parte por el matiz de improductividad inherente al comercio, incluso cuando ejerce una función honrada. El editor, cuya misión es trasladar el arte y la ciencia a la conexión de la vida económica, pues evidencia una muy interesante combinación de los más diversos motivos espirituales, mas su centro ha de situarse, al cabo, en la esfera económica. Hace mucho tiempo que el arte utiliza estos tipos profesionales, económicamente condicionados, como tema de descripciones psicológicas. Gustav Freytag ha descrito clásicamente en *Soll und Haben (Debe y Haber)* distintos aspectos del comerciante. En Pestalozzi, Gotthelf y G. Keller, así como en Rosegger, Hansjakob, Frenssen y Ganghofer, tropezamos con tipos de campesinos [1]. Ciertamente el obrero manual sólo llegó a ser un tema literario cuando empezó a constituir un problema en las cuestiones sociales. Y recientemente la sociología derivada de la economía nacional ha empezado a trazar la silueta de los tipos psicológicos profesionales. Esta labor científico-espiritual ha de situarse, por de pronto, inconexamente, junto a la psicología de las capacidades profesionales que ha de añadirse a la psicología de elementos y que aún no ha puesto en claro con plenitud sus fundamentos metódicos. Aprovecho la ocasión para recordar aquí el magistral estudio de los tipos de campesinos por Pestalozzi, en su *Schweizerblatt,* de 1782 (en las obras editadas por Syffarth, tomo VI, págs. 30 y 54).

Con los objetos de la actividad económica, los métodos aparecen entremezclados. Existen profundas diferencias en el tipo económico, según se manifieste en conexión con una economía natural, una economía dineraria o una economía basada en el crédito. En la segunda fase sobreviene la psicología íntegra del dinero de este bien económico que, según su determinación, se reduce por completo a lo cuantitativo y que cualitativamente es transformable a voluntad. Con esto se inicia una extensa patología del tipo económico a que no puedo descender en la presente consideración. Baste decir que la justa estimación del dinero rebasa las facultades de carácter e inteligencia incluso de gentes altamente desarrolladas. En la tercera fase entra la psicología del banquero y del especulador de bolsa. Se mantienen aquí las líneas fundamentales del tipo económico. Pero sustituyendo al verdadero trabajo productivo, hace acto de presencia, en los mejores casos, una refinada reflexión eco-

1 Véase nuevamente en la *República platónica* (II, 372, etc.) la descripción del trabajador, en la que sólo alienta el menosprecio.

nómica (certeramente llamada "especulación", por estar desvinculada de la base firme de la experiencia) que constituye un elemento imprescindible de la economía nacional y mundial. La carencia de aptitud del obrero para esta clase de actividad ha sido la causa principal del fracaso de la proyectada revolución económica alemana de 1918. Mas en esta fase se multiplican los síntomas de enfermedad de la economía. El juego improductivo de suerte, el nuevo tráfico de la bolsa dan lugar a tipos económicos humanos en los que el aspecto económico, la labor productiva, ha desaparecido por completo. Como seres humanos se sitúan en el borde de lo que podemos llamar tipos espirituales. Pero en el complicado mecanismo de la economía moderna puede incluso decirse que son imprescindibles. En esto se evidencia la entera desespiritualización provocada por el desarrollo histórico de la economía con su independización progresiva de la voluntad de los individuos y de la energía individual de los hombres.

La complejidad aumenta si al objeto y al método de la economía añadimos su extensión. Lo que nos interesa es, naturalmente, la acción refleja de este factor en la estructura psíquica. Hay una gran diferencia entre tener una vaca en el establo y tener doscientas, entre trabajar sólo un acre y emplear obreros para trabajar cien, entre negociar en pequeño con jabón y surtir al mundo de máquinas, entre servirse del telar de mano y manejar sólo una palanca de un gran telar mecánico. Una psicología mental habría de mostrarnos todos los efectos y acciones espirituales que responden a estas formas de economía. Tenemos ensayos de una psicología del artesano a diferencia de la del obrero fabril. Naturalmente, no abarca sólo el motivo económico aislado, sino también considera estos hombres en la conexión social, política y religiosa. Hemos de conformarnos aquí con una observación derivada de la entraña misma de la cuestión: la relación entre el hombre y su trabajo es completamente distinta, según que produca un todo pleno de sentido o sólo produzca mecánicamente partes que por sí solas nada significan. En esta diferencia se reitera, por decirlo así, en la fase económica, el contraste entre la psicología estructural y la psicología de los elementos. Una psicología que olvida por completo el sentido estructural de la vida sólo podía surgir acaso en un tiempo en que la división del trabajo ha disuelto hasta tal punto el sentido estructural de la vida misma, que el individuo no participa ya en

él (por lo menos económicamente). Pues unos –piezas vivas de la fábrica– quedan aquende, mientras los otros, los que dirigen la producción en masa, a su vez se sitúan allende las más finas relaciones individuales con la producción económica propiamente dicha. Ya en tiempos de Rousseau sólo aparecía el campesino como un hombre completo, pues se acerca al sentido de la economía, y, con ello, a un aspecto esencial de la vida, con su totalidad psíquica. Para él, como para el artesano, el trabajo todavía tiene alma, y trata directamente con el consumidor. Los demás se encuentran arrastrados en un proceso que domina en insospechado sentido a la Naturaleza, pero que, como conjunto, se impone también a los hombres mismos con imperio mucho más terrible que el de la propia Naturaleza, que, al cabo, siempre sigue siendo madre.

Con esto rozamos el último punto de vista de importancia en lo referente a la articulación del tipo económico, si bien, en sí mismo, este punto de vista no es ya de naturaleza puramente económica. Aludimos a la forma social de la economía. Sin recurrir más que a las diferencias más conocidas y evidentes, se comprenderá que, por ejemplo, el hombre de la economía doméstica se enfrenta a la misión económica de la vida como conjunto, de modo mucho más directo, y con mucha mayor potencialidad acaso, que el hombre de la economía territorial ya fuertemente articulada. Y si la economía nacional llega a complicarse con la mundial hasta quedar radicalmente subordinada a ella, el hombre de este sistema formidable ha de sentirse frente a su totalidad como el aprendiz de brujo al que dominan los espíritu que había conjurado para que le ayudasen. Con el incremento de la complicación social se va intensificando la división del trabajo. Con ello, algo supraindividual penetra en la estructura psíquica del individuo, algo que le mecaniza más que le organiza. Estamos más sometidos hoy a la subordinación económica que en cualquiera tiempo pasado. No somos dueños ya del control de nuestras necesidades, despiertas desde la infancia. Y los medios para su satisfacción nos hacen depender de gentes, a las que nunca hemos visto, que nada son para nosotros como seres humanos, ni nosotros lo somos para ellas. Con ello, además, se enlaza, más cada vez, la economía con el sistema político y jurídico vigente, al extremo de que casi no se trasluce en ninguna parte ya su puro contorno. Entre el hombre vivo y el proceso económico se han interpuesto tan enormes y complicadas estructuras objetivas que la

sencilla estructura económica personal ha sido desfigurada hasta quedar desconocida. Como humanidad organizada hemos conquistado un predominio inaudito sobre la Naturaleza, mas hemos llegado a depender unos de otros en tal medida, que nadie puede decir ya que está sobre sus propios pies. Y, acaso, *esta* independencia económica es algo más propio del hombre en su integridad que la riqueza que pueda procurarnos una organización mundial *en tanto funcione adecuadamente* [1].

V

Hay también gentes en las que parece haber muerto por completo el sentido económico, y no porque otro motivo cualquiera, el social o el estético, por ejemplo, haya alcanzado en ellas importancia predominante, sino porque exageran hasta la extravagancia un momento separado de la conducta económica. Si primordial y verdaderamente consiste lo económico en un favorable balance de las energías del individuo frente al mundo de los bienes objetivos y su laboración adecuada, puede decirse que este sentido no se logra, ya si el gasto de energía aumenta ilimitadamente, sobre toda conveniencia utilitaria, ya si la acumulación de energía se exagera de tal modo que incluso se imposibilita su empleo utilitario. En el primer caso tenemos el dilapidador, es decir, el consumidor antieconómico; en el segundo caso, el avaro, que adquiere y ahorra antieconómicamente [2]. Ambas formas de vida son degeneraciones del tipo económico, ya que sus vivencias decisivas de valor se incluyen en la esfera económica. Mas el deseo de exprimir los valores de esta esfera hasta la última gota, por decirlo así, hace que se pierda el verdadero sentido de lo económico, que sólo entre un umbral superior y otro inferior ha de buscarse siempre. Ambos tipos, pues, según su verdadera estructura, no son la antítesis del *homo œconomicus,* sino más bien su exageración desmedida. Al querer hacer

1 He de recordar aquí que todas estas observaciones sólo psicológicamente han de ser interpretadas. Pero no se refieren tan sólo a la psicología del *ethos* económico específico, sino que rozan la psicología de la felicidad, tan descuidada en nuestros días.

2 Sobre la psicología del avaro véase Scheler: *Der Formalismus,* etc., página 239. Herbert Schack, op. cit., pág. 200.

presa en todo, pierden lo que constituye el sentido cabal de su vida. Mas también ellos tienen su felicidad: la felicidad embriagada de lo extremado.

3. EL HOMBRE ESTÉTICO

I

En la primera parte se ha intentado reducir lo estético de la Naturaleza y las variedades artísticas a *una* forma de acto de sentido. Si quisiéramos resumir en una proposición brevísima la esencia de lo estético diríamos que es "expresión-impresión con forma". Se incluyen aquí tres momentos: La *impresión*, es decir, una figura objetiva concreto-sensible, dada en la realidad, o creada por la fantasía que en *su* significado sentimental es vivida psiquicamente. La *expresión*, es decir, la presentación concreto-sensible de *mi* contenido psíquico extendido por la fantasía a un material real o representado. La *forma* como resultado del proceso de compenetración entre impresión y expresión, que se llama "forma", de modo acentuado, cuando se alcanza un estado de equilibrio, de armonía, entre el factor objetivo y el subjetivo. Desde el momento en que en la aprehensión de lo dado participan siempre actos teóricos, y el objeto mismo carece de alma propia en la mayoría de los casos, en el dar o vivir la forma se trata regularmente de una íntima fusión de actos de conocimiento y actos endopáticos. En toda vivencia estética participan actos teórico-constitutivos y actos psíquico-endopáticos.

Es misión de la estética fijar exactamente los lindes entre el objeto como tal y lo que mi alma le presta. Desde el momento en que al hacerlo define por de pronto el objeto desde un punto de vista puramente teórico, introduce, ciertamente, un aislamiento conceptual de que el ingenuo gustador *estético* nada sabe [1]. Éste

[1] Este arduo procedimiento positivista es elevado a principio metódico *fundamental* por Josef Strzyowski (*Die Krisis der Geisteswissenschaften*, Viena, 1923) al pretender diferenciar rigorosamente la investigación objetiva de la investigación contemplativa en la ciencia del arte. Ya para la ciencia misma el "hecho" puro es problemático. ¡No digamos para el arte!

vive, por decirlo así, en los objetos estéticos, los vive al tiempo, a ellos y a sí mismo. Y cuando en tal estado siente una libre, íntegra y peculiar emoción psíquica, entonces vive la forma.

Ahora bien, estamos habituados a observar preferentemente este estado en el alma del artista o en el alma del gustador del arte. Pero si consideramos con más atención nos daremos cuenta de que sólo tenemos ante nosotros un fenómeno derivado, muy limitado y singular, de lo estético. Que el estado psíquico estético sea provocado por una obra de arte, incluso que este mismo estado cobre forma emergida del alma en una obra de arte, ambas cosas son una irradiación de algo más profundo. El proceso puede verificarse íntegramente en el interior. Cuando se dice que Rafael hubiera sido un gran pintor aunque hubiera nacido sin manos, quiere decirse que hubiera concebido pictóricamente y hubiera visto el mundo pictóricamente aun en el caso de que esta visión suya no hubiera quedado prendida en el complicado procedimiento técnico de un cuadro. En una palabra: sólo del alma en estado de vivencia estética surgen las obras de arte; sólo de la visión interior se deriva lo externamente visible; sólo del ritmo interior del alma nace el ritmo musical. Mas si la obra de arte es un fenómeno derivado, el goce estético suscitado por la obra de arte no es, tampoco, el primero. Si queremos penetrar hasta la fuente primigenia de lo estético hemos de describir la índole de la vivencia estética misma diferenciándola de la actitud vital teórica, económica y religiosa.

Sabemos que toda conducta estética es desinteresada. Es una pura contemplación psíquica, un emigrar y transmigrar del alma en la multiplicidad de los objetos dados o soñados. El contacto real con el mundo es siempre apasionado; en él se desencadena la lucha por la existencia, tanto la material como la espiritual. Pero hay una segunda vivencia en la que el dolor llega a ser tan placentero como el júbilo, y el sufrimiento, tan venturoso como la alegría. Esta segunda vivencia es un abarcar con la fantasía, es decir, con las energías totales, informadoras y transformadoras, del espíritu. Todos conocemos esta verdadera transfiguración por las representaciones de nuestro recuerdo que eleva los sufrimientos del pasado a un claro nivel de gozosa contemplación. Sabemos que hay gentes que de *continuo* están envueltas en un velo semejante de fantasía, a través del cual se contemplan a sí mismas y observan las vivencias cotidianas.

Ahora bien, podemos decir: en esta forma de vivencia que presta alma a todo participan los mismos factores que antes hemos analizado en el proceso de la creación y del goce artísticos. El destino y el mundo en torno suministran impresiones, y el propio yo proporciona un colorido sentimental peculiarmente captador. Al ceñir éste a las impresiones, éstas son transformadas en una expresión de psíquica emotividad y, al mismo tiempo, asimiladas por una personal toma de posesión. Un tipo de esta índole "cerca" sus vivencias y sentimientos en un sentido de todo punto individual. Vive en su concreción, en su plenitud intuitiva, con un mínimum de reflexión lógica. Una tendencia erótica, por ejemplo, perdería toda su peculiar aureola en cuanto se convirtiera en mero apetito, y la perdería también en cuanto sobre ella recayese la reflexión teórica de que cientos de miles han amado ya así y que no tiene nada de particular. La vivencia estética sólo extrae el contenido psíquico de una situación en su cualidad de incomparable [1].

Si en uno de estos goces embebidos en fantasía la cosa no pasa de una vivencia aislada, entonces sólo se trata de un estado de ánimo poético, de una veleidad estética. Mas si en cada trozo de vida está el alma entera como una fuerza que da forma, color, emoción y ritmo, tenemos ante nosotros el tipo del *homo æstheticus*. Podemos definir muy brevemente su esencia diciendo que *transforma todas sus impresiones en expresiones*. No podemos entrar más en este misterio de las potencias psíquicas. La obra de arte objetiva (que sólo de un alma así puede surgir) es lo que con más acusado relieve nos evidencia su estructura. El alma estética comparte con la obra artística lo concreto, intuitivo de todo punto. Llamamos a esto, en sentido acentuado, su *individualidad*. Pues si bien todas las formas de vida fundamentan una individulidad, lo que en la vida se designa especialmente como individualidad, como peculiaridad interesante, llena de forma, es un fenómeno estético. Con él siempre va vinculado una clase peculiar de goce de sí mismo. Está esto en conexión con el hecho de que estas naturalezas viven la existencia más bien de segunda mano. No entran en contacto directo con

1 A esta estructura psíquica se refiere Schiller en la carta 21 sobre la educación estética con el concepto central de la "determinabilidad estética" como el estado de suma cultura. Según él debemos considerar en el hombre "la facultad que se le restituye en la emoción estética como la dádiva suprema, como la dádiva de la humanidad" *(del humano ser)*.

la realidad que despierta la apetencia y provoca la acción. Consideran el juego de imágenes de la vida no, ciertamente, reflexionando a lo teórico, sino introyectándose en él, gozándolo contemplativamente.

Según prepondere uno de los tres momentos que en él participan, podemos ya de primera intención distinguir tres modos de manifestarse el tipo estético. Hay individuos que se entregan a las "impresiones" exteriores de la vida con gozosa intensidad [1]. Están hambrientos de "vivencias". Por eso también es fácil que se les convierta en vivencia todo. Si está ausente la fuerza combinadora e informadora, tenemos al *impresionista* de la existencia que va de impresión en impresión y de todo sólo aspira el aroma, por decirlo así [2]. Otros, sin embargo, viven tan vigorosamente su interioridad y su mundo sentimental, que salen con ella al encuentro de cada impresión y le prestan una coloración subjetiva de su propio caudal. Son las naturalezas acusadamente subjetivas: los *expresionistas* de la existencia. Fáltales la entrega objetiva a lo intuído, a la objetividad de la vida. Sólo cuando ambos momentos de la existencia, impresión y propio mundo interior, logran un equilibrio concreto, tenemos el tipo humano de *forma interior,* las naturalezas realmente plásticas, que pueden designarse también como los hombres clásicos. En ellos el desarrollo interior es, al mismo tiempo, una asimilación de las impresiones vitales, un formarse a sí mismos. Su esencia es formación, cultura en acusado sentido estético, que ha de distinguirse tanto de la mera ciencia como de la destreza técnica. Hacen de su vida –como suele decirse dando efecto retroactivo a lo que es fenómeno derivado– una obra de arte. Son forma ellos mismos, belleza, armonía y medida. Ya en su disposición hay algo de gracia moral *(moral grace).* Mas, con bastante frecuencia, sólo se completan mediante un consciente cultivo interior. "Quiero conservarme puro como conviene a un artista", confiesa Hölderlin en *Hyperion* [3].

1 Ha de interpretarse aquí el término impresión en sentido estético, no sentido teórico o práctico-utilitario.

2 Véase Kierkegaard: *Entweder-Oder (Obras,* versión alemana, tomo I). Διαφαλματα. – Richard Hamann: *Der Impresionismus in Leben und Kunst,* Colonia, 1907, especialmente las páginas 143, ss. En esta ingeniosa obra se atribuye, sin embargo, al impresionismo mucho de lo que es propio de la forma estética de vida, en general.

3 *Obras, I (Diederichs), pág. 165.* Véase, en general, Hegel, *Philosophie der Geschichte (die Gestaltungen der schönen Individualität);* Jakob Burckhardt, *Kultur der Renassance;* Eduard Spranger, *Wilhelm v. Humboldt und*

Y, sin embargo, ha de ponerse aquí de relieve la diferencia entre este "virtuoso" de la vida (Shaftesbury) y el artista que crea externamente. Ciertamente, ha de tener el artista un alma así dispuesta, y con su ritmo interior ha de crear el ritmo exterior, y la forma exterior con su línea interior, y con su armonía los sonidos exteriores. Pero tiene un más y un menos frente al artista interior. Le lleva la ventaja de ser capaz de proyectarse hacia fuera materiales determinados: colores, sonidos, imágenes poéticas. Es decir, una forma de enajenamiento de sí mismo que no es idéntica a la fuerza interior formativa. K. Ph. Moritz [1] y Humboldt eran naturalezas estéticas, pero sin verdadera capacidad informadora objetiva (sensible). Pugnaban por dar cima a la obra, mas sin conseguirlo, porque, en el fondo, *sólo* eran escultores de sí mismos. En cambio, el artista que crea hacia afuera se ve obligado a entregarse y detenerse en un producto aislado: crea un Zeus o una Afrodita, un poema lírico o un drama, una danza o una canción. Por tal modo, se concentra hasta tal extremo su energía vital en un punto determinado, que la forma interior no puede ser lograda o se pierde. Por eso, el verdadero artista procura, con insaciable avidez, expresarse en una obra suprema. Mas son los menos los que logran esto, y como Goethe, llevan consigo un tema a lo largo de todo su desarrollo. Otros se quedan consigo en estampas aisladas y limitadas, en las que tan pronto prepondera lo impresionista (el motivo ocasional), como lo expresionista (el mundo interior). Hay artistas creadores en los que la sucesión de sus obras significan más una lucha por la forma interior que una consecuencia de ella [2].

die Humanitätsidee; Christian Weiser, *Shaftesbury und das deutsche Geistesleben.* Por lo que se refiere a la historia del concepto de la forma interior, que se encuentra en Cicerón ya y que ha llegado a ser más conocido bajo el nombre de "alma bella", véase el escrito de K. Borinski —al que no se ha prestado la debida atención—, titulado *Balthasar Gracian und die Hofliteratur in Deutsland,* Halle, 1894. Véase también von Waldberg, *Studien und Quellen zur Geschichte des Romans, I: Zur Entwicklungsgeschichte der "schönen Seele" bei den spanischen Mystikern.* (*Literarhistorische Forschungen,* cuaderno 41, 1910).

[1] A lo que aquí aludimos designaba Karl Philipp Moritz, sobre la base de una metafísica de las relaciones universales en la naturaleza creadora, estéticamente condicionada, como "la facultad de formación trasplantada al más fino tejido del organismo". Comienzos de una psicología estructural... Véase el extracto de su escrito en el *Italienischer Reise* de Goethe, y mi discurso *Goethe und die Metamorphose des Menschen, Goethejahrbuch,* 1924.

[2] Gerhart Hauptmann en el discurso de su 50 cumpleaños en la Universidad de Leipzig habló en este sentido de los "eternos principiantes" y del "escepticismo productivo".

A continuación tratamos del "hombre estético" sólo en cuanto su estructura mental se basa en la fuerza de la forma interior que busca el equilibrio entre la vivencia objetiva y su subjetiva penetración. Y dentro de este tipo sólo trazamos las líneas fundamentales para que con la aportación de las innumerables especies no se esfume la estructura fundamental. Toda una estética habríamos de escribir si pretendiéramos traer aquí las múltiples formas de artista exterior. Es el artista interior el que a nosotros nos interesa: el hombre estéticamente organizado en su interior.

II

Las esferas de valor en que se articula la vida humana son situadas unilateralmente por el "hombre estético" bajo la luz del valor estético. Consecuentemente ve en todo aquello que enriquece su voluntad interior de forma. La ciencia sólo puede contribuir muy poco a ello desde el momento en que destruye lo intuitivo y lo aprisiona en conceptos de universal validez. Esto explica que el hombre que vive estéticamente sienta aversión contra lo conceptual. Le parece mezquino, sin plasticidad, sin color: desecación de la vida. Uno de los efectos liberadores del arte, incluso de la misma vivencia artística, es que pone en tela de juicio la imagen tradicional y convencional de la realidad, y enseña a ver de nuevo "originariamente", es decir, prestando alma y vida siempre. Éste es el momento predominante en la estética de Konrad Fiedler. En los estéticos de orientación impresionista especialmente se observa, además, una tendencia al relativismo. Dilthey estaba organizado como historiador de tal modo que volvía a disolver en la exposición todas las determinaciones conceptuales que él mismo había encontrado, porque no satisfacían su necesidad de individualidad concreta. Llamaba a esto "cautela". En verdad, tratábase de un rasgo estético de su espíritu que, en ocasiones, le llevaba a una verdadera aversión de los conceptos, obligándole a dejar a sus figuras el velo último que la vida misma tiene. En cambio, no se satisfacía nunca en la contemplación intuitiva de las figuras históricas concretas. Ya este ejemplo demuestra que la reflexión científica para el puro *homo æstheticus* viene a ser lo que el estudio de la anatomía para el escultor o lo que durante algún tiempo fué para Schiller y para Goethe el

análisis filosófico del arte: una fase transitoria superando la cual aspira a la plasticidad, el colorido y la individualidad de la vida en toda su plenitud. La actitud teórica puede, pues, observarse en el *homo æstheticus* como acto subordinado [1]. Pero su fin último sigue siendo presentar las leyes eternas de la vida en su propia individualidad concreta y formar su personalidad de modo que en ella lo universal sólo a través de lo particular se trasluzca.

Esto determina una cierta selección entre las ciencias. En primer término, sólo parecen servir de modo inmediato para la construcción del mundo interior las ciencias del espíritu (lenguas, literatura, historia). En virtud de su contenido eminentemente formativo educador fueron designadas por los franceses estéticamente orientados como *belles lettres*. Herder fué el primero en aplicar este concepto a *todas* las ciencias, incluso a las naturales, porque todas contribuyen a la formación de la forma interior [2]. Y es bien sabido lo que llegaron a suponer las ciencias naturales para el anhelo de forma y la aspiración de cultura de Goethe.

Al *homo æstheticus* se le presenta la esencia de la Naturaleza de modo completamente distinto que al *homo theoreticus*. Aquél se acerca al modo de pensar animista y mitológico que siente en la Naturaleza una vida afín [3]. Incluso hay un elemento en la concepción de la Naturaleza que no se puede dominar sin un órgano estético. También en la Naturaleza parece, en efecto, representar un papel la *forma creadora*. Todo lo orgánico parece guiado por un impulso interior de forma que actúa con tan vigorosa e inmanente teleología, que casi se le podría atribuir un alma. Aristóteles, que no era, ni mucho menos, un espíritu poético, sitúa en el centro de su sistema el concepto de la entelequia. Era griego, y, entre todos los pueblos, son los griegos los que han tenido un más alto sentido

1 Lo que Worringer en *Abstraktion und Einfühlung*, Jena, 1911, llama abstracción, no es, en el fondo, un fenómeno independiente. Un alma matemáticamente constituída siente la matemática partiendo de las formas y sumiéndose en ellas. El contrapunto es, en la música, un ejemplo de ese alto grado de racionalidad. Pero sigue siendo matemática sonora, como en las artes plás-cas matemática visible. Se mantiene el factor fundamental de lo estético, sólo la forma es *aquí* insólitamente racional. En el mismo sentido juzga el concepto de la abstracción de Worriger *Das ästhetische Bewusstsein* (pág. 74), de Volkelt.

2 En seca forma moralizante llevó a cabo Herbart la delimitación entre las ciencias que hacían posible una *representación estética del mundo* y las que reproducían la *inexorabilidad del destino*.

3 Véase Schiller: *Die Freundschaft*.

de la forma. Así, para él y durante siglos enteros de la llamada Edad Media, la forma interior, es decir, una ley de realización de la esencia que partiendo de lo interior persigue un fin, ha sido el principio cardinal de la interpretación de la Naturaleza, si bien semejante ley individualizada (lo mismo que el carácter de un solo individuo) sólo por intuición estética puede ser aprehendida. La moderna ciencia de la Naturaleza se ha empeñado en triturar estas *formæ substantiales,* pero siempre vuelven a levantar la cabeza. Se comprende que un hombre como Goethe, que se sentía a sí mismo como un proceso de evolución orgánica, como una metamorfosis sometida a ley, viese las mismas fuerzas formales en la Naturaleza y más teniendo en cuenta que el siglo XVII y sus tardíos vástagos, Shaftesbury y Leibniz, definieron el mundo intelectual de que él procedía. Llegó a poseer la fuerza del pensar orgánico en la misma medida maravillosa que la fuerza de la intuición orgánica [1]. El mismo rasgo intelectual domina en la filosofía de Schelling y de Fröbel. Y nuevamente resurge en G. Th. Fechner, que no podía conformarse con la "visión nocturna" de la Naturaleza y, a su vez, recurrió al alma como principio de interpretación. El contraste entre la concepción orgánica y la concepción mecánica de la Naturaleza es eterno como los tipos humanos que tras él están. Hemos de tener en cuenta que nos encontramos aquí en las fronteras de la ciencia propiamente dicha. Pues el alma de la Naturaleza y las almas o formas individuales que en ella viven, sólo por introyección simpática son aprehensibles. "La Naturaleza no es cáscara, ni médula, sino ambas cosas al mismo tiempo". Lo mismo es cierto para las ciencias históricas. La individualidad psíquica de un ser humano o de una época sólo para este sentido endopático de la forma es accesible. Lindan, pues, aquí, el arte y la ciencia, y diríase que se ahonda más en la realidad cuando por encima de lo mero teórico (conceptual) se la apresa con todas las potencias del alma. En este sentido tiene, pues, el tipo estético un órgano especial para la comprensión del mundo, una especie de facultad de presentimiento o intuición simpática. Mas para el teórico *puro,* el individuo así dotado es un romántico o un visionario [2]. Para él, la Naturaleza se reduce a un sistema de ecua-

[1] Véase mi discurso antes citado.

[2] Quien concibe su propia vida como un proceso evolutivo orgánico en que predomina una forma constante —actitud que no parece haber existido antes de Goethe—, se aprehende a sí mismo, igualmente, con un órgano estético.

ciones funcionales o a un complejo de energías conceptualmente definidas. Mas no olvidemos que para Platón era la *medida* lo que hace al mundo —al cosmos— bello y lo que hace bella al alma. También, pues, lo matemático puede llegar a ser fuente de la vivencia de la forma y de la belleza.

Consideremos las relaciones que se establecen entre el *homo aestheticus* y los valores *económicos*. Lo útil y lo estéticamente intuído están en rigurosa contraposición. Al atribuir a lo estético un valor de utilidad cualquiera —técnico o moral, un fin de satisfacción o de instrucción—, se destruye su pura esencia. Frente a las condiciones económicas de la vida siente el tipo estético la misma indiferencia y la misma invalidez que el teórico. Rige aquí lo allí dicho, incluso respecto a las aparentes excepciones. Tanto el artista como el escultor de su vida destruirían íntegramente su posición en la vida misma si se adscribieran a la utilidad con sus energías vitales [1]. Una cosa es abarcar la vida con una fantasía plasmadora y fluyente y otra cosa es "trabajar". Wilhelm Meister tenía la esperanza de perfeccionar su ser en virtud de una participación simpática en todo lo humano, tal como el teatro parecía brindársela. Quería, así, formarse en el mundo de la ilusión. El que esta obra educadora acabe con el elogio de la limitación individual, de la profesión y del trabajo útil, no contradice lo dicho. Quiere decirse que se trata de una deliberada recusación del mero culto de la ilusión estética, del mero ideal de una auto-formación contemplativa. Pero no en el sentido de desproveer de justificación por completo a esta actitud. Pues ciertamente que un mero "hombre de negocios" no hubiera sido nunca exaltado por Goethe. Viene a querer decirse, más bien, que hay que haber pasado por vivencias *reales* para estar en situación de reelaborarlas dándoles forma. Wilhelm Meister no yerra en su designio, sino en la materia. Pero en su propia limitación no será un trabajador limitado: merced a su amplio impulso vital, seguirá siendo todo un hombre [2]. Así podía pen-

[1] Ya las pequeñas cosas prácticas cotidianas son demasiado para el espíritu estético. Me refiero a esas naturalezas de vida difícil, a las que inspira temor siempre la vida real, porque buscan por doquier el eco hecho forma y no están habituadas a tal abundancia de elementos, y me refiero también a aquellos que manipulan con la grave materia de la vida como si sólo fuese quimera, como si el mundo todo sólo fuera un "fenómeno estético".

[2] Véase Jonas Cohn: *Der Geist der Erziehung* (1919), pág. 91. No puedo adherirme a la idea de que la inclinación a la educación profesional es algo

sar Goethe, que desde la indeterminabilidad universal de la forma de vida tendía a superar las demás para erigir sobre ellas una "forma" *potenciada*. En cambio, Schiller había de erguirse sobre la indigencia de la vida, libertarse de la simple materia y de su limitación. Por eso reclamaba las fuerzas de la fantasía, del instinto de juego, de la educación estética [1]. La entrega a lo meramente útil, en cuanto se convierte en el impulso predominante, destruye precisamente la forma estética de la vida y de primera intención nos sorprende que el anciano Goethe, al final de sus *Wanderjahre,* llame a Frau Susanne, que sólo prácticamente administraba, la buena y bella (de acuerdo con la *kalokagathia* antigua). Pero nuestra sorpresa desaparece si recordamos que ya en la primera parte ha llamado a las manifestaciones de un tipo religioso-erótico "confesiones de un alma bella". Su interior fuerza captadora e informadora es tan universal, que acierta a reunir también a los tipos distintamente orientados en una forma ampliamente comprensiva. Este escultor de sí mismo —el más grande de todos— tenía, para servirnos de una expresión romántica, un "sensorio" *omnicomprensivo* hasta tal punto que en él la forma vital estética incluía todas las demás. Mas la médula sigue siendo la lucha por la forma interior, o mejor dicho: el desarrollo y perfeccionamiento de su entelequia sobre la base de *todos* los materiales que la vida acarrea para ella [2].

Por lo demás, el factor económico interviene, necesariamente, como acto subordinado, en los principios formales estéticos. En todo arte se observa una economía de los medios que no sólo se refiere a las relaciones de extensión, sino también a la medida de intensidad. Todas las gradaciones y tensiones se rigen, de algún modo, de acuerdo con las relaciones energéticas psico-físicas del sujeto gozador. Algo parecido ocurre con la configuración o plasma-

cercano al artista. Ha de verse aquí más bien una superación de la mera vocación artística. También a Schiller le produce Meister la impresión "de que ha alcanzado determinación sin pérdida de la bella determinabilidad, que aprende a limitarse, pero que en esta limitación misma encuentra acceso al infinito a través de la forma". (A Goethe, 8 de julio de 1796.) El concepto de la determinabilidad estética de Schiller tiene el mismo significado que lo que nosotros llamados forma estética de vida.

[1] El impulso de forma tiene para Schiller significado distinto que para nosotros. Es, en sentido kantiano, la facultad informadora, puramente racional, de la razón. Véase mi libro *Wilhelm von Humboldt un die Humanitätsidee,* páginas 341, ss., y 281. A lo que nosotros llamados forma, llamaba Schiller forma viva o libertad en el fenómeno.

[2] "De lo útil a lo bello a través de lo verdadero" (Wanderjahre).

ción de la vida misma. La economía se manifiesta aquí en no desear lo que no es accesible; o en poner *medida* en la fantasía. Se evidencia además en el hecho de que en el "hombre estético" puro a épocas de entusiasmo suceden épocas de resignación. Del severo estoicismo se diferencia, ciertamente, la forma estética de vida en que aspira a la riqueza y variedad de la vivencia, sin consumirse en la mera intelectualización de la vida. Mas todo entusiasmo estético ha de ser encalmado, y todo acto de extensión necesita limitación. Y así se incluye necesariamente en el tipo estético una tendencia estoica: *el "pathos" de la limitación.* Es éste introducido por el factor de la economía de las energías, que interviene en todo acto mental humano.

El "hombre estético" no es, en modo alguno, un tipo insocial. Pero como la individualidad es algo propio de su carácter, se inclina en las relaciones sociales a la singularización y a la propia acentuación. Con otras palabras: el *individualismo,* no la negación de sí mismo, es lo que responde socialmente al tipo estético. Donde aparece claramente acusado no impera el deseo de ser útil al prójimo en las necesidades prácticas o espirituales de la vida, sino que el prójimo, como la vida toda, se convierte en objeto de estético goce y de endopatía. El factor estético se evidencia con el más acusado relieve en la forma de las *relaciones sociales.* Suele constituir un vínculo ligero y fugaz en la mayoría de los casos, en el que ni necesidades reales, ni cuestiones profesionales aparecen en primer término, sino que sólo se disfruta de la manera peculiar de presentarse y ser considerado. Las gentes entran aquí en contacto por medio de la expresión y de la impresión. Se produce una momentánea síntesis, una efusión psíquica. Pero "no obliga" a nada y recuerda el juego de la mariposa. El encanto de esta sociabilidad reside en el libre y fácil contacto de individualidades que pueden encontrarse mutuamente "interesantes", pero —si se trata de casos puros— sin que se establezca el menor vínculo *real* de intereses.

El erotismo constituye una de las más altas y permanentes formas de esta clase de relaciones estético-sociales. Aludimos a la forma del amor claramente condicionada por lo estético. El erotismo arraiga originariamente en el hecho de que el cuerpo de un ser humano actúa como símbolo de libres, innatas y fecundas energías psíquicas, y por tanto aparece también como la expresión de algo psíquico que constituye la aspiración del contemplador. El cuerpo

es considerado aquí como el símbolo adecuado de una índole psíquica valiosa. El erotismo puede tener carácter mutuo, pero esto no es esencial. En fases más elevadas el factor físico puede quedar eliminado y el acto amoroso orientarse inmediatamente hacia la forma interior del alma ajena. Platón ha sido acaso el primero que ha señalado a la Humanidad el camino de este erotismo [1]. Todo estético inconfundible es inconfundiblemente erótico. Y diríase, ciertamente, que el erotismo del alma reflexiva es atraído por lo natural y juvenil [2] mientras lo ingenuo es atraído por lo grave. Cada cosa busca las fuerzas formales de que carece. No puede negarse la complicación de este erotismo con la sexualidad. Nos encontramos ante un secreto vínculo existente entre las fuerzas plásticas del alma y las del cuerpo. Pero la forma de aparición en la conciencia puede ser puramente psíquica y así ocurre por lo regular en las naturalezas juveniles puras, en las que la fantasía erótica es siempre mucho más potente que el instinto genésico corporal. A esto obedece el que el erotismo homosexual, como fenómeno espiritual sea algo de todo punto normal. Pues el erotismo necesita sólo dos principios espirituales distintos, uno que representa el papel masculino y el otro, el femenino. La fuerza mental concentrada, unilateral, es siempre masculina, siendo femenina la totalidad psíquica, en la que está preconstituída, una fuerza *ingenua* de forma. Mas sólo de las nupcias psíquicas entre ambas surge la forma, es decir, el hombre armónico no unilateral ya, ni ciegamente vegetativo. Así, pues, la humanidad, como forma estética de vida, sólo se consuma y perfecciona en el erotismo. Pues todo ser humano en su más honda naturaleza, como ser mentalmente unisexual, es imperfecto e imperfectible [3].

Lo que hemos llamado principio femenino se realiza, naturalmente, en su mayor pureza, en el alma femenina. Para el espíritu masculino, que aspira a la forma interior, es el complemento necesario. Sólo por endopatía en él alcanza la madurez. "Lo eterno femenino nos atrae a lo alto". La relación espiritual entre ambos sexos, mientras la sexualidad física no apremia con su avidez, es, pues, originariamente estética. El sentido del verdadero matrimonio no es ni simplemente físico, ni económico: es de mutua perfección, de

[1] En el Symposion.

[2] "Quien piensa lo más hondo, ama lo más vivo" (Hölderlin).

[3] Véase mi *Psicología de la edad juvenil* (publicada en la Biblioteca de la *Revista de Occidente*).

educación —en el más alto sentido— de camino que conduce a la forma interior. Por esta razón también sólo un matrimonio juvenil es capaz de cumplir su designio supremo. Pero, en último término, la sustancia de tal alianza rebasa el factor meramente estético —que, por decirlo así, es un símbolo preanunciador— y entra en la comunidad esencial íntegra, que culmina en un sentido religioso [1].

Si partiendo de aquí consideramos nuevamente las relaciones sociales, se explicará por qué su carácter estético se basa especialmente en el contacto psíquico de ambos sexos. Sólo que se trata aquí de vínculos fugaces, que estimulan la fantasía. El estético *puro* infunde demasiada fantasía a sus relaciones sociales. Carece de comprensión para esa lealtad compasiva que tiende la mano amorosamente al prójimo, aunque su alma carezca de encanto y de gracia. No tiene el menor sentido para el contenido económico de la comunidad. Carece también de todo conocimiento realista de las personas. Por estas razones interpreta el socialismo, por jemplo, de un peculiar modo, que desde el punto de vista del socialismo político ha de considerarse como una falsa interpretación. Altamente característico en este aspecto es el artículo del esteta Oscar Wilde, sobre "el socialismo y el alma del hombre". El socialismo sólo es para él un medio para llegar al individualismo estético. El socialismo sólo tiene valor porque conduce al individualismo, a una vida más íntegra. Mas sólo en la esfera de la fantasía del arte puede integrarse el hombre. Constituye el modo más intenso de individualismo que conoce el mundo. Sólo en asociaciones *voluntarias* es bello el hombre. Pero es su determinación ser bello. El Estado ha de hacer lo útil, el hombre lo bello. El socialismo de Wilde, lo mismo que el de Gustav Landauer no es más que una defensa contra las impresiones feas, un seguro psíquico contra los espectáculos de miseria y necesidad. Y el sentido cabal de la vida está en que cada uno deje fluir libremente la esencia de su intimidad y como individuo se integre, se perfeccione y se recree [2].

1 Sobre la diferencia entre el vital sentirse uno *(Einsfühlung)*, que llamo eros o amor estético, y el verdadero amor comprensivo personal, véase Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn, 1923.

2 Oscar Wilde: *Der Sozialismus und die Seele des Menschen*, etc. Traducción de Hedwig Lachmann y Gustav Landauer, Berlín, 1904. Gustav Landauer: *Aufruf zum Sozialismus*, Berlín, 2ª edic., 1919. (Cada página constituye una prueba documental del tipo arriba desarrollado.) "Somos poetas. Y queremos desembarazarnos de los impostores de la ciencia, de los marxistas, de los fríos,

Pasemos a la esfera de poder. Así como el teórico en su saber, posee el estético en la conciencia de su individualidad y de su personalidad un sentimiento de poder. Se trata, ciertamente, de la característica "potencialidad interior", que tampoco Nietzsche llegó a rebasar. Los medios exteriores del poder los toma el tipo estético, naturalmente, de su propia esfera, por tanto de los efectos del arte [1]. Procura ganar influjo sobre los hombres recurriendo a una presentación decorativa, al fausto estético de la indumentaria y la habitación, a la sugestión retórica, etc. Mas donde la ambición constituye el elemento cardinal nos encontramos ya en el tránsito al tipo político. El hombre estético, como aristócrata e individualista, se retrae de las gentes y se basta a sí mismo en cuanto ve su posición amenazada por los demás. *Odi profanum vulgus et arceo.* En ello colabora oscuramente el sentimiento de no estar hecho espiritualmente para el peculiar mundo de las relaciones políticas. Mas si el estético no practica esta reserva y avanza en el terreno de lo político, se observa que carece en absoluto de órgano para la ley propia de esta esfera. Juzga todas las circunstancias según *su* norma. Ahora bien, nada hay para el tipo estético tan paralizador estructuralmente como la subordinación a poderes sociales supraindividuales que le exigen lo definido, lo limitado, lo real de todo punto. El estético concibe también estéticamente el Estado [2]. En el caso más favorable ve en él una forma; en el más desfavorable, un cepo. Por eso es liberal, con la tendencia a reducir al Estado a un mínimum de efec-

de los vacuos y ayunos de espíritu, para que la visión poética, el crear artístico concentrado, el entusiasmo y la profecía encuentren donde laborar, donde crear y construir; en la vida y en los cuerpos humanos, la convivencia, el trabajo, la comunidad de los grupos, de las comunidades y los pueblos" (página 34).

1 El sentido del poder estéticamente presentado engendra el fenómeno de lo sublime y heroico. No es, como Kant ha demostrado, estético *puro*. Según nuestra articulación, habría de entenderse en el sentido de que aquí se hace objeto de consideración y goce estéticos a *otra* forma vital: la de la elevación moral sobre la Naturaleza.

2 Léase a Schleiermacher en su época romántica (*Monólogos, III*): "¿Dónde están las viejas leyendas de los sabios sobre el Estado? ¿Dónde está la fuerza que había de otorgar este sumo grado de existencia a los hombres? ¿Dónde la conciencia que cada uno debería tener de ser una parte de su razón y fantasía (!) y de su fuerza?" Schmitt-Dorotic: *Politische Romantik*, 2ª edic., München, 1925. Se nos ofrece aquí un magistral análisis psicológico de la especie espiritual romántica, que comprende también el tipo estético. Precisamente por ello el romanticismo tiene que deformar la auténtica política: "Hay un romanticismo político como hay un lirismo político" (1ª edic., página 115).

tividad, como W. v. Humboldt y Leopoldo v. Wiese. O es anarquista, que considera superfluo el Estado y brinda a los hombres la visión de una vida de libertad y belleza [1]. Especialmente a los meros impresionistas y expresionistas de la existencia les falta la autodisciplina interna que exige la articulación en relaciones cualesquiera de poder y subordinación. Mas también el tipo clásico, la personalidad consumada, prefiere vivir bajo la ley de la propia naturaleza, disponer de espacio para su crecimiento y desarrollo y buscar la libertad sólo en la evolución orgánica de dentro afuera. Se declara, pues, partidario del liberalismo de la humanidad bella, que no debe confundirse con el liberalismo del deber de matiz kantiano. Hasta qué punto están en contraste la política realista y el hombre estético, nos lo evidencia dolorosamente Hölderlin en su *Hyperion*. Los hombres de Alabanda, que tan terribles le parecen, no son otra cosa que políticos realistas y propagandistas de la acción. Mas Hyperion sueña con una teocracia de la belleza [2].

Con esto nos aproximamos a las relaciones entre el estético y la religión. Lo estéticamente importante –lo bello en sentido lato (en contraste con la belleza meramente armoniosa)– es el valor supremo para él. Se declara, pues, en pro de una religión de la belleza. Por eso le es insoportable el agudo dualismo del más allá y el más acá y el menosprecio de todo lo corporal, así como la génesis de un mundo de formas creado de la nada en vez de hacerle surgir del caos. Para las naturalezas de voluntad poderosa el mundo surge del acto primigenio absolutamente libre. El estético lo concibe como *proceso formal*, como unidad en la multiplicidad, como cosmos. Al tipo estético responde, pues, un panteísmo o panenteísmo estético, Dios es para él la suprema energía ordenadora e informadora, un

1 Véanse los ataques de Oscar Wilde contra todo socialismo autoritario, y Gustav Landauer, op. cit., pág. 19, ss.: "Donde no hay espíritu ni necesidad interior hay violencia exterior, reglamentación, Estado..." "El Estado nunca se asienta en la intimidad del individuo, nunca ha llegado a ser patrimonio individual, nunca libre albedrío, etc." W. v. Humboldt: *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, especialmente los tres primeros capítulos (edición de la Academia), I. pág. 117: "Por eso el hombre interesante lo es en todas las situaciones y en todos los negocios. Por eso florece con encantadora belleza en un modo de vida que coincide con su carácter" (es decir, en la libertad fuera del Estado). Leopoldo v. Wiese: *Der Liberalismus in Vergangenheit und Zukunft*, Berlín, 1917, especialmente página 155 y siguientes: *Die romantischen Metapolitiker*.

2 Véase mi artículo "Hölderlin und das deutsche Nationalbewusstsein" en *Kultur und Erziehung*, 3ª edic., Leipzig, 1925.

alma que respira en el mundo mismo, y el universo, una armonía, un mar de belleza, tal como, continuando el desarrollo de los pensamientos platónicos le han concebido Bruno, Leibniz y Shaftesbury, Schelling joven y Goethe mismo [1]. El estado religioso es para ellos una fusión con esta armonía, por así decir un acorde del hombre con ella. El animismo es la concepción religiosa del mundo del estético [2]. No puede negarse que el análisis de la religiosidad que hace Schleiermacher en la primera edición de sus discursos sobre la religión, expone un tipo de religión preponderantemente estético. Y la descripción del nupcial abrazo en que nos fundimos con el Universo conviene en todo a la forma de endopatía o fusión psíquica característica del proceso estético. Un sentido consciente de la distancia a Dios, conciencia del pecado, sentimiento de disparidad, lucha desesperada por Dios, reclusión en el antro de la individualidad, para estas cosas no hay espacio en *esta* concepción religiosa. Más tarde ingresaron en su teoría religiosa nuevos factores histórico-cristianos. Pero el estético puro, no sabe qué hacer a punto fijo con este mundo de vivencias. Hombres como Humboldt y Goethe, en su juventud, no encontraron en su interior la conciencia de la dualidad, de la cual la concepción de la trascendencia sólo es un reflejo. Como Hölderlin, se sentían arrebatados por la belleza del mundo. "Religión es amor de la belleza" (Hölderlin, *Obras*, I, 105). "Lo más bello es también lo más santo" (*Obras*, I, 72). Lo estético llega, pues, a convertirse para ellos en un principio metafísico del mundo. Ya no es sólo apariencia, velo, ilusión, trozo del mundo solamente, sino que constituye para ellos —influídos todos por el espíritu platónico— la más esencial estructura del mundo, médula auténtica y última (en sentido religioso) que, incluso existe tras los más rudos, feos e informes fenómenos del mundo. A la muerte misma, al dolor, a lo enfermizo, les infunden un delicado matiz poético. Nada nos evidencia con más fuerte relieve cómo se transforma la concepción

1 "¿Hay otro término de comparación para lo auténticamente bello semejante a la suma de las armoniosas correspondencias del gran todo de la Naturaleza, que ninguna fuerza del pensamiento es capaz de atascar?". Goethe: *Italienische Reise* (citado por Moritz).

2 En su libro sobre la simpatía, reiteradamente citado, distingue Scheler entre la endopatía estética y el aún más profundo sentimiento de fusión vital, que puede llegar al extremo de sentimiento de fusión cosmovital (op. cit., páginas 16, ss.; 84, ss.; 90, ss.). Me inclino a coordinar ambas fases, en cuanto son de índole espiritual, dentro de la esfera estética. Como es sabido, Scheler añade una esfera especial de valores de vitalidad. Véase parte IV, 1.

cristiana para el tipo estético como la expresión de Oscar Wilde que llama a Cristo "el estético del alma" [1]. Así, pues, mientras los teóricos puros o los puramente religiosos (véase más adelante) consideran la belleza como un estado previo, en el que, por decirlo así, aún se halla velado el sentido último del mundo, para la forma estética de vida es el último y sumo cumplimiento de sentido y el auténtico valor vital de la existencia.

Hay una gran diferencia entre el hombre de estructura psíquica estética que, como artista productivo, trata temas de significación religiosa, y el alma devota que pinta o poetiza. La línea divisoria entre ambas manifestaciones será muy difícil de determinar en casos singulares. Presupone una diferenciación de la vida espiritual que no siempre está dada históricamente. En la alta Edad Media una religión y una tradición objetiva aprisionan tan reciamente el sentimiento del mundo y el sentimiento del yo en todo ser humano, que apenas hay un arte extrarreligioso, como no hay una filosofía extrarreligiosa. Si en esta fase surge un espíritu de estructura estética claramente acusada, elegirá por lo menos el lenguaje figurado de que dispone, aunque dentro de tal marco quiera expresar lo que vive e intuye estéticamente. Dante es aquí el magno ejemplo. Max Dvorak fué el primero que tomó a su cargo la misión de intepretar estructuralmente, por lo que se refiere a las artes plásticas, la indecible complicación de la relación entre lo sensiblemente perceptible y lo suprasensible en la Edad Media. Hacer sensible lo espiritual, lo sólo interiomente aprehensible, era el peculiar anhelo y la misión de este arte. "No sólo en el carácter religioso, a que siempre se alude, residía lo peculiar de la evolución artística de la Edad Media –el arte de la Contrarreforma, por ejemplo, no era menos religioso y estaba, sin embargo, a pesar de ciertos puntos de contacto, muy alejado del gótico–, sino en el predominio absoluto de la construcción espiritual, situada allende la vivencia material, cuyo influjo era tan grande que todo inmediato recurrir a la experiencia sensible en las cosas del espíritu –como hoy toda transgresión arbitraria de la misma– era considerado como un tropiezo insensato contra la verdad y el sentido común, que acarreaba la condenación eterna" [2].

[1] En una notable carta a Goethe dice también Schiller que el cristianismo es "la única religión estética" (17 de agosto de 1795).

[2] Max Dvorak: *Kunstgeschichte als Geistesgechichte*, München, 1924, página 60.

Así, pues, el arte gótico supone el curioso intento de una conciliación entre la interpretación suprasensible de la vida y el retroceso a lo sensible por ella decisivamente condicionado.

Una estructura psíquica más próxima a la naturaleza sensible y más libre de tradición religiosa tiene la posibilidad de desarrollar su interior organización estética, por decirlo así, hasta las relaciones infinitas que caracterizan a lo religioso en sentido lato. Es indiferente que se tome primariamente el panteísmo estético —que no se basa en una doctrina, sino en una constitución psíquica— como tipo estético o como tipo religioso; el hecho es que las obras nacidas de este espíritu tienen, *aunque carezcan de todo simbolismo histórico-religioso,* la significación religiosa que expresa el "sentido y el gusto para el Universo" de Schleiermacher. Sobre todo, naturalmente, cuando eligen a la Naturaleza por objeto. Los ejemplos sacados de la poesía que podrían aducirse son innumerables. Por lo que a las artes plásticas se refiere, ha desarrollado con muy fino sentido este punto de vista Oscar Beyer. Pero llegamos aquí a un punto donde las estructuras no pueden explicarse ya con palabras, y hay que recurrir a la visión que infunde vida y alma [1].

Esta expansión del órgano estético en lo infinito ha sido formulada conscientemente en una descripción, de renovado y hondo sentimiento de la Naturaleza de Gottfried Keller [2]: "Es el amor que se entrega a todo lo que adviene y existe lo que honra el derecho y la justificación de toda cosa y percibe la conexión y la hondura del mundo. Este amor está por encima de la aprehensión artifical de lo singular con fines utilitarios, que a la postre conduce siempre a la mezquindad y al capricho, está también por encima del gozar y diferenciar, obedeciendo a estados de ánimo y aficiones románticas, y es el único capaz de proporcionar un fervor uniforme y duradero". "En su intimidad, el mundo es sereno y silente, y así ha de ser también el hombre que quiera comprenderle y reflejarle como una parte activa suya. La serenidad atrae la Vida, la inquietud la ahuyenta. Dios se mantiene en tácita quietud: por eso el mundo gira en torno suyo. El artista habría de aplicar esto en el sentido de mantenerse paciente y vidente y dejar pasar por delante las cosas por sí mismas en vez de lanzarse tras ellas. Pues quien forma parte

[1] Oscar Beyer: *Die Unendliche Landschaft. Ueber religiöse Naturmalerei und ihre Meister.* Con 34 reproducciones. *Furcheverlag,* Berlín, 1922.

[2] *Grüner Heinrich,* III, 1.

de un cortejo no puede describirlo como quien le contempla desde una margen del camino. Por ello no estará de más, ni ocioso, pues sólo el que ve es la vida íntegra de lo visto."

III

De todos estos datos se obtiene la forma específica de la motivación que caracteriza al tipo estético. Lo que le determina (en las graves ocasiones de la vida) no son los preceptos universales ni los cálculos utilitarios, sino la voluntad de forma. Ciertamente se trata con frecuencia de una voluntad mal guiada, que no logra su fin, sino que queda presa en la subjetividad o el impresionismo unilaterales. Mas incluso tras estos intentos malogrados se oculta, sin embargo, la tendencia a pulir deliciosamente la propia individualidad coronada de fantasía. La propia realización, la propia perfección, la complacencia en sí mismo es el fin del hombre dotado de estructura estética. "Sé tú mismo", es el supremo evangelio de Ibsen y de Oscar Wilde. Pero este desarrollo formal interno no se logra en virtud de cálculos racionales: es cosa de *genialidad* inconsciente. Los chapuceros de esta forma vital la confunden con la dilapidación y agotamiento de sí mismo. Algunos, especialmente los jóvenes, se dejan llevar por el entusiasmo, que, con bastante frecuencia, les hace caer de rechazo en la resignación estoica. Pero los más moderados se dejan guiar por el gusto en la vida, por el "tacto" y por el sentido de lo conveniente *(decorum, fitness)*. Si se niegan a un cierto comportamiento, no es porque sea peligroso o contradictorio, sino porque carece de estilo (con lo que los que hablan mucho de esto suelen quedarse en la antesala). En todas sus acciones se dejan guiar por el sentido de la belleza y la medida. Procurarán por todos los medios no encontrarse en trance de tener que tocar la flauta, porque descompone la línea del semblante. Y su última preocupación será "un bello morir" (Hedda Gabler). Tipo representativo de esta forma estética de vida en su fase inferior, que aún confunde la conveniencia con la pureza de alma, es Pausanias en el *Banquete* platónico. Sócrates, en cambio, tal como allí y en el *Fedro* se le describe, es el descubridor de la auténtica belleza del alma. Encontramos esta moral estética en los más diversos matices: atenuada en Cicerón, como *decorum et honestum,* en lo caballeresco convencional como *mâze,*

en el Renacimiento como *estilo* de vida, y, finalmente, en Baltasar Gracián, Shaftesbury, Herder, Goethe, Schiller, Humboldt, Heinse y Hölderlin [1].

Pero a esta cultura de la individualidad está orgánicamente vinculada una aspiración formativa como medio *consciente* para lograr la forma interior. Se incluye, pues, en esta conexión el *motivo de la propia formación,* del íntimo enriquecimiento vital. He demostrado en anteriores escritos que el humanismo estético de la época clásica alemana comprende tres momentos: *individualidad* como expresión peculiar de humanidad, *universalidad* como riqueza de vivencia y forma y *totalidad* como conjunción de ambas en una forma viva. Esta actitud ante la vida difiere en todo del estoicismo. Atiende y se aplica a la diversidad de la existencia con avidez de visión y capacidad de goce infinitas. Mas no por ello se disuelve en una y en otra dirección, ya que como individualidad obedece a una ley de evolución orgánica, a un impulso formativo. La formación intelectual aparece sólo como continuación del impulso de formación orgánica (*nisus formativus*). Y no constituye una simple acumulación de conocimientos, sino que es una libre, íntegra y peculiar captación del "mundo" con todos los órganos receptivos y productivos del alma. Con esto queda expresado el peculiar *ethos* de este tipo: es *forma interior,* es decir, la forma de sí mismo realizada en la esencia psíquica individual y basada en el ritmo, en la medida y armonía del movimiento interior [2].

El romanticismo alemán, tomado como tipo, evidencia una peculiar complicación de las formas de motivación estética y religiosa. Schmitt-Dorotic ha analizado con gran rigor este aspecto precisamente, en su obra titulada *La estructura ocasionalista del romanticismo.* El insaciable anhelo de totalidad de los románticos aspira a la superación de los contrastes. Pero su espíritu estéticamente activo, que preserva siempre al sujeto en su libertad imaginativa, no permite una decisión unilateral que supondría límite y enlace. Así sólo se

1 Sobre la "gracia moral" véanse los *Schulreden* de Herder. Del concepto goethiano de la entelequia y de su alto carácter estético hemos tratado ya. Schiller (carta 23): "No hay, ciertamente, una superación moral del deber, pero sí estética, y a tal conducta se llama nobleza". Véanse las palabras antes citadas de Humboldt.

2 Al motivo de forma y al motivo de la formación de sí mismo podría añadirse, acaso, el motivo erótico. Por lo demás, esta forma vital presupone por regla general la cultura y el cultivo del cuerpo.

llega a una armonía estética de los contrastes, a diferencia de la honda lógica religiosa que observaremos en el tipo religioso. El romántico no concilia los contrastes, sino que los elude mediante una tercera alternativa. Así como el ocasionalista considera pecaminoso todo propio actuar eludiéndolo en virtud de la divina causalidad, del mismo modo se evade el romántico, pero no en Dios, sino en la libertad de su fantasía: "En el romanticismo el sujeto genial aparece en el lugar de Dios y considera el mundo exterior como ocasión para su propia actividad y productividad. El más importante suceso exterior —una revolución, una guerra universal— le es indiferente. Los sucesos sólo cobran importancia cuando le dan lugar a una gran vivencia o a un atisbo genial. Sólo tiene, pues, verdadera realidad lo que constituye para el sujeto objeto de su interés creador. En virtud de una simple inversión, el sujeto se ha convertido en creador del mundo: sólo reconoce como mundo lo que él mismo ha creado. Una enorme conciencia de la personalidad parece concentrarse aquí en una actividad enorme. Sin embargo, el sentimiento de sí mismo del romántico nada cambia en el psíquico estado de cosas que se observa siempre en el tipo ocasionalista, que no tiene cabalmente más actividad que su estado de ánimo" (1ª ed., pág. 89). "El romántico no quiere hacer nada: sólo aspira a vivir y dar forma a su vivencia". Todos estos rasgos no sólo son característicos de un tipo determinado de motivación estética, sino que al mismo tiempo aclaran su diferencia del auténticamente religioso: les falta el carácter de lo definitivo y la decisiva obligatoriedad.

IV

En nuestras consideraciones sobre el tipo estético hemos atendido menos al artista que crea exteriormente que al artista mismo como tipo humano de estructura estética interior. Mas si bien es verdad que la actividad exterior del artista ha de considerarse sólo como un reflejo de la fuerza psíquica formativa, es verdad también que las formas unilaterales por las que el artista se manifiesta constituyen un síntoma de diferenciación de la estructura psíquica estética. Ahora bien, la riqueza de las presentaciones objetivas de la belleza es ilimitada:

"Desciende a nosotros con mil vestiduras,
sobre las aguas flota, vaga por las campiñas,
hay cánones sagrados en su eco y su fulgor,
la sustancia es en ella sublime por la forma,
le presta y se presta la potestad más alta,
...Se me aparecía en figura de juventud, de mujer.

(Goethe: *Pandora*.)

El prototipo de lo bello es para nosotros lo humano: el cuerpo humano, el alma humana. Para el varón, lo "eterno femenino", la idea de la feminidad, cuyo misterio corpóreo espiritual está hondamente enraizado en la conexión de una naturaleza espiritualmente creadora: la Madonna y el niño entre el cielo y la tierra suspensos. Ahora bien, desde el momento en que lo psíquico solamente constituye el principio que confiere belleza –pues sólo el alma, al traslucirse, hace "bello" el cuerpo–, aparece la belleza psíquica como la verdadera belleza original, y tanto lo bello natural como lo bello artístico han de considerarse como formas derivadas cuyo efecto se debe a que en el proceso estético les es prestada un alma o una chispa de alma, por decirlo así. Por lo tanto, podemos considerar a los individuos del tipo estético según que tengan el más despierto sentido para la belleza psíquica –son los más próximos a lo original y necesitan poco teatro y pocas novelas–, o según que su vida interior se exalte más bien en contacto con la Naturaleza– son los hijos benditos de la Naturaleza que buscan a sus hermanos en el junglar silente, en el viento y en el agua– o perciban en fin, la belleza sólo en la forma expresiva que el artista imprime a sus creaciones sensibles y concretas.

En las formas de vida vuelve a observarse la diferencia entre las naturalezas estéticamente creadoras y las meramente gozadoras. Hay quienes con femenina pasividad se entregan a las impresiones de la vida y las hacen resonar en sí mismos armoniosamente. Frente a éstos se sitúan los dotados de viril actividad, que con diligente trabajo mental imprimen el cuño de su forma interna a su esfera vital íntegra. Son al mismo tiempo los conscientes escultores de sí mismos, que ejercen un especie de selección estética sobre la materia de la vida. Consideran al mundo como material para dar forma a su esencia personal. Todos los bienes del espíritu se coordinan en ellos según el punto de vista de su máxima fecundidad como elementos de formación espiritual.

Una nueva diferencia se observa en la relación entre el "hombre estético" y la realidad. Hemos visto que el plano de la realidad sobre el que se proyectan las vivencias transmitidas por los sentidos no es, en modo alguno, algo inequívoco; constituye su médula, acaso, lo que antes hemos llamado realidad biológica. Mas ésta tampoco está libre de determinaciones teóricas. La índole y la medida de la construcción teórica cambia con los tiempos y con los sistemas científicos. Ya por estas razones la realidad *como hecho* [1] no es de todo punto constante para quien la vive. Ahora bien, aún interviene complicadoramente la orientación imaginativa especial del individuo. Pues ya en la aprehensión de lo dado actúa una fantasía aperceptiva y reproductora que al mismo tiempo llena los huecos de la vivencia y elabora la "imagen" de la conexión natural completa [2]. Se observa aquí, pues, una adición subjetiva al factor objetivo nunca puramente aislable. No sólo el mundo, sino también el yo a él coordinado reciben color y forma de esta tendencia de la fantasía. Hablamos de realistas [3] cuando la actitud es objetiva en el sentido de que las impresiones que fatalmente llegan del exterior son aceptadas simplemente en su objetividad, sin que se advierta el intento de domeñarlas intelectual o éticamente. Si se acentúa la mera acción inmediata del sentimiento, tenemos a los impresionistas de la existencia de que hemos hablado, el tipo de la excitabilidad (Lamprecht). *Idealistas,* en cambio, son los que dan forma por el pensamiento y la valoración ética al material de la vivencia considerando como su "mundo" sólo el producto de esta elaboración. Cuando, sin embargo, el mundo subjetivo del *sentimiento* sobrepasa el extremo de suplantar a las objetividades, tenemos al expresionista. Por doquiera encuentra sólo un eco de su propio estado de ánimo, frecuentemente, con sorprendente desprecio de los datos objetivos. El antiguo contraste entre ingenuo y sentimental, es decir, entre naturalezas que sienten monista y dualistamente, no coincide por completo con lo anterior, pero se orienta de modo semejante. Entre estos dos puntos extremos pueden encontrarse múltiples fases intermedias. Estas actitudes no son, como hemos visto, *puramente* es-

1 Para la ciencia es la realidad un concepto límite, una *idea* a la que han de aproximarse los enlaces conceptuales.

2 Véase mi artículo "Phantasie und Weltanschauung", en la compilación *Weltanschauung,* 1911.

3 Esta denominación y las siguientes no han de interpretarse en el sentido de la teoría del conocimiento.

téticas, sino que están codeterminadas por los actos teóricos que en ellas se complican, por la participación de lo sensible y lo reflexivo. Ahora bien, allí donde los actos teóricos sólo son subordinados y sus objetos, en último término referidos a la formación interior de vida, tenemos un estilo de vida preponderantemente estético. El estético puede, pues, realizar un estilo realista o idealista. Ambos se diferencian tan sólo en la medida de transformación subjetiva que sufren las impresiones de la existencia a su paso por la estructura psíquica. El fenómeno de las "imágenes intuitivas", eidéticas, que ha sido recientemente objeto de concienzudas investigaciones por parte de E. R. Jaensch [1], demuestra cuán fuerte es ya en las fases primitivas de la elaboración perceptiva la parte de la producción interior de representaciones en lo aprehendido. Si este momento llega a ser decisivo para la organización psíquica íntegra, como ocurre en los artistas de disposición eidética, partiendo de este punto de fortísima vivencia puede desarrollarse una forma de vida de todo punto peculiar: la del hombre que vive en imágenes concretas, la del hombre de gran "fuerza imaginativa" informadora. En su psicología del poeta ha intentado Dilthey [2] determinar las leyes según las cuales, bajo el influjo de la estructura del sentimiento, las representaciones se transforman libremente allende las fronteras de lo real. Considero como los más importantes dos tipos de vivencia que con esto se relacionan: el hombre del goce retrospectivo, para el que los contenidos de la existencia sólo en el recuerdo resplandecen y, por tanto, sólo a esta lejanía de la presión inmediata de la realidad descubre su relación decisiva con la vida misma, y el simbolista universal, que tras toda forma o todo acontecer presiente por endopatía hondas relaciones, vínculos llenos de sentido y contenidos decisivos. Todo lo pasajero se le convierte en alegoría de ocultas conexiones de sentido. Estas dotes de visión y poetización son de índole estética, pero su acción completa puede penetrar decisivamente en el terreno de lo religioso. Es la actitud del místico ante la realidad cuando le concede una significación y tiene fantasía. En un mundo de semejante configuración vivieron Jakob Böhme, Schelling y Fröbel. La conjunción de ambas tendencias, goce retrospectivo y simbolismo, se observa en los románticos de todos los tiempos. Pues

1 E. R. Jaensch: *Ueber den Aufbau der Wahrnemungswelt*, Leipzig, 1923.
2 W. Dilthey: *Die Einbildungskraft des Dichters, Gesammelte Schriften*, tomo VI, 2 pág. 163, ss.

esto precisamente es lo que parece constituir el fundamento del tipo romántico. De ahí su tendencia a atribuir a la mitología mayor importancia que a la ciencia rigorosamente teórica, porque ella se basa en la endopatía de todas las fuerzas emotivas. Puede observarse cómo esta especie de mentalidad crece y se multiplica hoy día en torno nuestro [1].

Si hemos llegado a estas diferenciaciones respecto a la lejanía o proximidad del tipo estético frente a la realidad, otras, íntimamente enlazadas a éstas en la vida, derivan del alcance de la actividad que da forma estética, o de otra manera: de la amplitud del órgano estéticamente aprehensivo. Las naturalezas líricas se recrean en el más pequeño detalle y en su efecto estético *momentáneo*. Las naturalezas épicas se encaran con la vida, contemplativa y gozosamente, en toda su vastedad [2]. Entre ambas se intercalan las naturalezas dramáticas, que siguen el curso de la vida encadenado al destino con una intensidad que pide el desenlace, de modo que lo épico resuena en lo lírico. A los dotados de naturaleza lírica podría llamárseles sensitivos; a los dotados de naturaleza épica y dramática se les llamaba antes temperamentos. No se trata, sin embargo, en su caso de una mera rítmica del sentimiento que entraría en la psicología de los elementos sino de cómo estos procesos emocionales se llenan de contenido objetivo. Sólo así fundamentan una forma de vida espiritual.

El contraste entre optimistas y pesimistas rebasa el tipo estético y entra en lo religioso. Naturalmente, también resuena la intepretación religiosa de la vida en la forma vital estética. La combinación de la valoración negativa y positiva de la vida determina, en todo caso, por tanto, el estilo estético vital. Si el factor alegre prepondera, surgen los humoristas como forma vital; si lo negativo predomina, aparece el satírico. Ambos se ríen de la vida: con suave melancolía, los unos; el otro, con acre superioridad. Finalmente, el trágico considera el proceso de la vida como lucha entre la luz y la tiniebla, en la que la luz, ciertamente, está condenada al ocaso, mas dejando un rastro de estético fulgor. En este sentido trágico afirmaba Nietzsche que el mundo sólo como fenómeno estético está justificado. Mas en cuanto que lo estético aparece enlazado aquí a la idea de salvación, nos encontramos en el umbral de la forma religiosa de vida.

1 Véase Ernst Cassirer: *Idee und Gestalt,* Berlín, 1921, *Hölderlin.*
2 Véase mi libro *Wilh. v. Humboldt und die Humanitätsidee,* pág. 369.

V

Lo opuesto al hombre estético no ha de buscarse exclusivamente en la serie de las otras formas puras de vida, sino, sobre todo, en quien estando dotado de la fuerza informadora de la fantasía rechaza, sin embargo, la actitud puramente estética ante la vida. Hay naturalezas que, en virtud de supremos y purísimos imperativos de índole artística, combaten el ideal en ellos encendido al no percibirle en su perfección suma. Platón, que era ciertamente, un artista, recusó a los artistas, sin embargo, porque sólo copian y reproducen sin lograr alcanzar la verdad, lo arquetípico. Rousseau veía en la composición de novelas, en que se ejercitó genialmente, el peligro de que se excitan las pasiones sin dominarlas éticamente. Goethe experimentó en sí mismo algo del destino de Tasso. Tolstoi se combate a sí mismo, o a una época y un aspecto de su propia personalidad, al hostigar la inmoralidad del "arte por el arte". Y, sin embargo, hubieron todos de hablar su lenguaje. Al declarar la guerra a la forma estética de vida sólo pretendían superarla, así como Schiller en su idilio *Der verklärte Herkules,* pretende alcanzar la suprema autenticidad poética [1]. La configuración estética de la existencia sólo es posible cuando se ama lo humano, demasiado humano, cuando se ama también el velo de Maya y se encuentra alegría en sus pasiones. El último grito con que el hombre maldice lo plástico y emotivo de su vida individual es también una expresión estética. En muchos todo lo que hay en su lucha contra el esteticismo no es más que el dolor de que les esté vedado decir y representar lo supremo. La imposibilidad de la expresión estética de llegar a la perfección, que ha de experimentar precisamente el alma en pugna titánica, ha sido certeramente sentida por Bettina v. Arnim cuando hace decir a Beethoven: "Aunque en mis obras tengo siempre la sensación del logro, siento una eterna sed de volver a empezar de nuevo, como un niño, lo que me parecía agotado precisamente con el último golpe de timbel con que había transmitido a los oyentes mi deleite y mi convicción musical" [2].

1 Véase Schiller a Humboldt, 30 de noviembre de 1795 (*Leitzmann,* página 224, s.).

2 Véase mi discurso *Beethoven und die Musik als Weltanschauungsausdruck,* Leipzig, Wiegandt, 1910.

A la imperfectibilidad de la voluntad estética de forma se añade como segunda limitación dolorosa la irresponsabilidad y fantasiosidad del estilo estético de vida que Kierkegaard fué el primero en ver y flagelar. Aunque el individuo estéticamente orientado eluda el salto mortal en la esfera ético-religiosa, ha de luchar, sin embargo, con la materia prima de la existencia que repercutirá en su mundo íntimo obedeciendo a leyes propias, de significado a él extraño. Por eso acompaña al hombre de forma interior un eterno temor y una última sombra trágica que no puede conjurar: *el hado.*

4. EL HOMBRE SOCIAL

I

Al propósito de establecer una peculiar forma social de vida en el sentido a que nos hemos referido ya, podría objetarse que, cabalmente, carece de *contenido* propio. Pues toda simpatía atañe a algún contenido de valor de otra persona y toda comunidad fomenta valores vitales económicos o teóricos, estéticos o religiosos o todos ellos al mismo tiempo. Pero, como hemos visto en la primera parte, en la conducta social se presenta un acto peculiar: la orientación afirmativa de valores, hacia la vida ajena y el sentirse a sí mismo en los demás. Allí donde este impulso de entrega a los demás aparece como impulso vital predominante, aparece una forma peculiar de vida que hemos llamado forma social. Hemos de eliminar, desde luego, todos los actos sociales basados en reflexión racional práctica. Pues en ellos no *predomina* el factor social, sino uno de los otros, el económico o el político, por ejemplo. Sólo como impulso original del alma, como inmediata orientación fundamental de la vida, fundamenta el espíritu de la simpatía su tipo propio. La participación en la vida ajena se observa ya en la fase animal como amor entre las parejas, como amor a las crías, como instinto de horda y comunidad vital. Pero estos instintos quedan por bajo de la zona espiritual propiamente dicha. Sólo cuando la actitud social actúa *como principio organizador de la vida espiritual se* convierte en objeto de nuestra caracterología. La mera compasión no es todavía nada espiritual. Lo mismo como sentimiento de igualdad que como sentimiento de simpatía [1], puede evidenciar un carácter

[1] Véase Groethuysen: *Das Mitgefühl, Ztschr. f. Psych.*, tomo 34. Max Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn, 1923.

de índole refleja y producirse y extinguirse en el momento. Estos movimientos superficiales del alma no bastan para determinar una estructura.

La tendencia social del espíritu en su más alto desarrollo es amor. Y este amor puede surgir del profundo sentimiento de que toda vida es afín e idéntica acaso una con otra. Semejante amor de índole omnicomprensiva tiene carácter religioso [1]. Pero el amor puede orientarse también a un individuo o a un círculo limitado sin perder, por ello, el matiz decisivo de impulso fundamental que domina la existencia individual íntegra. Pero lo esencial está siempre tras el fenómeno: el hombre individual se convierte en objeto de amor como un recipiente de valores. Puede amarse un alma porque en su ser y en sus aspiraciones se manifiesta el valor de lo verdadero o de lo bello o de lo santo o porque —en virtud de la combinación de todas estas esencias de valor— sus potencias significan una humanidad superior. Puede ser que sea propia del amor un velado anhelo del contenido valioso de la vida, que se diferencia en las direcciones cardinales que nos son conocidas. Mas el amor mismo cala más hondo. Se mantiene como algo puro en sí mismo como la querencia de la vida ajena en virtud de sus simples posibilidades de valor. Recurriendo al análisis conceptual de lo que en último término es informulable, al que no puede renunciar la ciencia, podemos, pues, decir que *el amor, según su esencia, ve en los demás —en uno, en alguno o en muchos— posibles depositarios o ponentes de valores, y en esta comprensión de los demás descubre el valor último de la propia esencia.* Si del tipo estético decíamos que, en virtud de su actitud exclusivamente contemplativa, vivía, por decirlo así, de segunda mano, del tipo social podemos decir que adopta una especie de actitud indirecta ante la vida. No vive inmediatamente por sí mismo, sino por medio de los demás. Esta actitud puede

[1] Max Scheler (op. cit.) sólo atribuye validez a *este* sentido metafísico del amor, por lo que a la zona vital de la existencia se refiere, y sólo como "ethos simpático" panvitalista. Mas no por lo que a la zona personal respecta. Entonces el sentimiento de afinidad esencial de todo lo que vive espiritualmente sólo tendría, según nuestro modo de expresarnos, un carácter estético, es decir, erótico. Pero es evidente que el *Tat twam asi* arraiga mucho más hondo. La misma consanguinidad no sólo funda el sentirse vivir uno con los demás, sino el amor religioso. Hablando en términos generales puede decirse que el amor religioso significa que venimos de Dios y que si desaparecieran todas las vallas del espacio y el tiempo sería el mismo ser esencial, todo sufrimiento y dicha, el que aspiraría a librarse de la individuación.

llegar al extremo de percibir el propio valor sólo en su reflejo por los demás. Pero este modo de propia estimación derivado de amorosa entrega no debe confundirse con la ambición característica del tipo político.

En el amor perfecto desaparecen los límites de la individuación. En él coinciden íntegramente el sentimiento del yo y el sentimiento del tú, el amor propio y el enajenamiento, el renunciamiento y la libertad. El yo que ama es distinto del que codicia y del egoísta. Es un supra yo que se encuentra enriquecido en el tú.

No puede negarse que en el modo de ver que honra la vida ajena como posible vehículo de valores hay algo religioso. Pues quien así concibe a los demás, ya por este hecho da a la vida toda un sentido: el de la orientación hacia el valor. Pero este rasgo religioso sólo aparece con relieve máximo cuando se ven *todos* los hombres a esta luz. El tipo social puede presentarse también en forma restringida: una mujer puede amar a su esposo en este sentido de renunciamiento, lo mismo que una madre a sus hijos y un criado a su señor. Sin embargo, ya Platón –ciertamente, partiendo del *eros* (ἔρως), que es siempre un amor estéticamente matizado, por tanto originariamente un amor por endopatía imaginativa psico-corporal– describe la elevación de lo físico a lo psíquico, de uno a todos, de todos al auténtico contenido de valor y de éste a Dios mismo. El amor cristiano puede pensarse también como engendrado por una gradual elevación a lo que lo comprende todo. Pues hace de la maternidad y de la fraternidad potencias que abrazan a todos los hombres y a todos los seres vivos. No es, pues, sólo *caritas* en el sentido del bien obrar, sino que va de la médula religiosa del alma a la misma hondura en los demás, por encima de todo cuanto puede manifestarse en el ser y el hacer individuales.

En nuestra descripción de la forma social de vida hemos de tener en cuenta también las fases inferiores, el amor limitado a uno o a algunos, siempre que aparezca como central impulso vital, aparejado al deseo de total ceñimiento esencial de los amados.

II

Las otras cinco esferas de valor de la vida pueden aparecer como *contenido* de la forma social de la vida. Fundamentan entonces designios valiosos determinados que han de ser promovidos con ayuda del amor. En este sentido no podemos tenerlos en cuenta aquí, pues nos proponemos aislar el amor como una potencia fundamental por sí misma. Sólo se trata de cómo se articulan en la estructura psíquica del amante, en el acto social del espíritu y hasta qué punto son configurados por su sentido predominante.

Para el hombre social hay en la ciencia demasiado objeto y demasiado poca alma. Además, el saber nos hace fácilmente orgullosos, mientras el amor es humilde. "Amar a Cristo vale más que saber mucho", dice una máxima cristiana. La objetividad de la ciencia es opuesta al espíritu del amor. Y, sobre todo, quien sólo fríamente estudia a los hombres y sólo los considera en su realidad objetiva, no percibe sus posibilidades en germen, que un cálido aliento podría hacer brotar. El mero entender al hombre es una actitud puramente teórica. Sólo cuando al entender se une un rasgo de simpatía, de elevación o entrega, de perdón en determinadas circunstancias, puede decirse que nos encontramos en la esfera social. Le es muy difícil al amor ser también justo. Pues en la justicia hay siempre conocimiento objetivo y aplicación de reglas universales. El que solo, sin más cultura del espíritu, apenas es capaz de ello. Ve todo lo bueno y todo lo justo en el círculo de aquellos a quienes ama, y fuera de él sólo incomprensión y mala voluntad. Puede llamarse ciego al amor porque, por su naturaleza y medido por la norma del ideal teórico, siempre acentúa excesivamente lo positivo y pasa por alto lo negativo. Mas puede llamársele también vidente en cuanto tiene facultad de penetración para los más hondos y radicales valores. Toda auténtica comunidad aspira a comunidad de convicciones. Colorea a sus miembros, sin que la crítica teórica se tenga siempre en cuenta plenamente. A esto se debe que, según la propia fuerza espiritual, se produzca la sumisión a los juicios del amado o se le pretenda atraer al propio punto de vista. Sólo por superación de la tendencia simpatizante unilateral es también capaz el amor de mantener la validez de opiniones dispares, sin mengua del caudal amoroso. Mas en cuanto la actitud social prepondera,

incluso deja en último plano la voluntad de veracidad. Ocultaremos al prójimo, por amor, una verdad que le es insoportable. Se observa en la estructura de la comunidad que a la verdad, en cuanto es referida a personas, le es inherente un cierto desamor. De donde la trágica contradicción entre veracidad y justicia por una parte y amor por otra [1].

Parecida tensión existe entre el principio económico y el principio social. La propia conservación y el enajenamiento de sí mismo están en contradicción evidente. Quien quiere las cosas para sí no puede vivir para los demás. Por eso, el principio económico es realmente quebrantado por el caritativo. La ley *inmanente* de la economía desconoce toda dádiva y toda renuncia por motivos desinteresados. Va esto de acuerdo con el hecho de que allí donde el amor ha de constituir la norma de la vida toda, impera el voto de pobreza. El monje, que ha de vivir para los demás, a nada puede llamar suyo. "Pues donde está vuestro tesoro está vuestro corazón". La actitud social pura empuja siempre al comunismo [2]. Se ha observado que las mujeres sólo se sienten vinculadas estrechamente a la vida económica cuando tienen la conciencia de que no laboran para sí, sino para los demás, para aquellos a quienes aman. Se enriquecen entonces íntimamente, de modo que, desde el punto de vista superior de un balance de dicha podría decirse que la ganancia verdadera es la suya. A las palabras de C. F. Meyer: "quien ama es siempre pródigo", habría, pues, que añadir: "pero de bienes inagotables".

Más indiferente que las dos relaciones anteriores parece ser la del hombre social con la esfera estética. Y, sin embargo, se da aquí, en parte, una tensión parecida. Ante todo, se trata, naturalmente, de lo estético de índole psíquica. Ahora bien, el hombre social propiamente dicho se diferencia del erótico en que su amor no se atiene al encanto y a la belleza de los demás, ni siquiera a la belleza psíquica, sino al alma íntegra e informe en virtud de sus sim-

[1] Romano Guardini: *Gottes Werkleute*, Rothenfels, 1925, pág. 28: "Esto es precisamente lo difícil, que no puede separarse la verdad del amor". Si el compartir puntos de vista teóricos puede servir de *base* a la comunidad, incluso al amor, es algo que no corresponde tratar aquí, ya que nos ocupamos de las fuerzas constitutivas de la comunidad. Los estoicos suponen que la razón inmanente del mundo funda una συμπάθεια τῶν ὅλων, que ciertamente es una simpatía muy racional y anémica.

[2] Pero no todo comunismo es hijo del amor. Hay también comunismo hijo de la avidez, o de la voluntad política, o del radicalismo teórico.

ples posibilidades de valor. Objeto de su afección es el alma misma como simple vida, como chispa del gran misterio del humano advenimiento. Aunque sea presa de la indigencia y el vicio y esté deformada por la enfermedad, por la fealdad misma, pues tanto más necesitará del amor, tanto mejor podrá fructificar por el amor. La diferencia respecto al erótico evidénciase también en que éste vive en su amor siempre una especie de estética complacencia en sí mismo, mientras la naturaleza amorosa en sentido social se olvida siempre por completo de sí misma y considera la felicidad del propio angosto yo como una gracia de la vida a la que renunciaría de buen talante con tal de poder amar [1]. Hay, pues, algo informe, algo elemental en el supremo amor no meramente estético. No aspira a la propia perfección, ni es esclavo de la seducción de la individualidad propia, ni de la ajena: es, simplemente, luz y calor, que alumbra y templa también a lo que carece de encanto. Esta diferencia entre el erótico y el hombre social se evidencia de la mejor manera en dos tipos de pedagogos. Al más angosto pertenece aquel que, seducido por la belleza y la gracia de la juventud, se enriquece a sí mismo a su contacto en cuanto que se rodea de ella y sobre ella actúa. El otro tipo, personalizado en grado máximo por Pestalozzi, se dirije a lo completamente informe aun, incluso a lo deformado en el niño por la presión de la vida, y no ambiciona otra cosa que servir de ayuda y de peldaño. Sólo este tipo representa al verdadero pedagogo; el otro tropieza con un límite de su poder cuando tropieza con la pobreza, la fealdad, lo que carece de encanto. Conscientemente, pues, hemos incluído al erótico en el tipo estético y no en el tipo social. Ahora bien, con esto se relaciona el hecho de que la verdadera naturaleza amorosa quisiera excluir todo lo sensible de sus inclinaciones puesto que esto pone el sentido del ser como para otro sobre una base perecedera. Ve lo divino allende todas las formas. Ya la vida como tal es para él sagrada, sin ninguna clase de determinación biológica o estética. Este es el punto de vista a que llegó Tolstoi. Entre los orientales se observa esta actitud extendida a lo animal y a lo vegetal como veneración de la santidad de la vida en todos sus grados. En cambio, el estético es demasiado aristócrata para ser capaz de una verdadera entrega. Su amor y su fugaz compasión tienen algo de sensibilidad esteticista

1 En le erótico se delatan los celos como resto insuperado de la codicia y la excluyente voluntad de posesión, incompatibles con el amor auténtico.

y a la postre acaba meciéndose en la delectación exclusiva de sus *propios* sentimientos.

El amor y el poder no se excluyen. Pero el hombre social ni quiere ni reconoce otro poder que el del amor. Por eso sólo está de acuerdo con el sistema patriarcal. No tiene la menor comprensión para un régimen jurídico basado en reglas universales escritas, pues lo que constituye el triunfo de este régimen jurídico, la falta de excepciones y la impersonalidad de su funcionamiento, es algo que justamente contradice su manera espiritual de ser. Desde el punto de vista del Estado jurídico y de la justicia formal, el espíritu social conduce irremisiblemente al anarquismo, aunque, ciertamente, a un anarquismo del amor y de la fraternidad, tal como Tolstoi lo predicó. A su vez cree encontrar aquí el punto de enlace con el cristianismo primitivo. Por eso, el poder del amor, superador del mundo, podía sentir indiferencia por el reino de lo temporal, y dar al César lo que es del César, al sentirse íntimamente superior a todos los demás poderes. Eternamente se encontrarán frente a frente estos dos tipos mentales: la fe en una sociedad total, voluntariamente libre, nacida de la fuerza del amor humano y la voluntad de organización, es decir, la regulación de las esferas de influencia por medio de preceptos, y la violencia en caso necesario. La experiencia ha demostrado reiteradamente en siglos de historia humana, que sólo la segunda forma es capaz de subsistir en la realidad. Pero no es aquí nuestra misión juzgar, sino diferenciar unos de otros los tipos espirituales. Con tremenda fuerza poética los hace contender Dostoievski en su episodio del gran Inquisidor[1]. Con orientación algo distinta enfrenta Rudolf Paulsen los dos grandes poderes antagónicos en *Christus und der Wanderer*[2]. Y recientemente, F. W. Förster ha pretendido erigir sobre la base del espíritu del amor cristiano y del federalismo una construcción política muy interesante como fenómeno psicológico, pero sorprendentemente débil como obra de pensamiento[3].

Hemos de proseguir aún con esta psicología. El amor no es,

1 *Los hermanos Karamasoff.*

2 Leipzig (Haessel), 1924.

3 Véase mi reseña en *Vergangenheit und Gegenwart,* IX, pág. 161: *Staat und Sittengesetz. Eine Auseinandersetzung mit. F. W. Förster.* En el escrito posterior, titulado *Jugendseele, Jugendbewegung, Jugendziel,* Zürich (1923), se encuentran estas palabras características: "La verdadera política es amor aplicado". (Página 147.)

por tanto, un principio de organización política ya por el hecho de atenerse más a las posibilidades del alma, a su más propia esencia, diríamos, que a sus formas efectivas y relaciones vitales. Como amor propiamente dicho, es decir, como impulso psíquico que surge de lo hondo, piensa demasiado poco y calcula demasiado poco y domina muy poco para poder servir por sí solo de guía en el mundo del saber y de la economía y de las ambiciones políticas. Cuando se dice que el amor valora a los hombres por igual, o los hace iguales, esta idea de la igualdad nada tiene que ver con la radical idea igualitaria de la "ilustración" a que nos hemos referido al tratar del tipo teórico. El amor, *como tal,* no procura ni la igualdad jurídica, ni la igualdad en la educación ni en la propiedad, en parte, porque no entiende de estas cosas y, en parte, porque no *ve en ellas la fuente esencial de la felicidad y la beatitud.* Pues el amante, si en general se cuida de resultados, sólo ve una *única* dicha suprema: ser amado. Así, pues, allí donde se observa en combinación con el tipo social el fomento de la igualdad social, es que no se trata del tipo social en su pureza, sino en conexión con una actitud teórica o política. Por eso, el carácter de Jesús no es, en modo alguno, político, desde el momento en que no consideraría, en absoluto, como dádivas de amor, lo que por la vía política o jurídica pudiera otorgarse. El amor puro, en él personificado, se sitúa, por decirlo así, *ante* todas estas irradiaciones de la vida: "Mirad antes por el reino de Dios (es decir, por el espíritu del amor) y lo demás os será dado por añadidura" [1]. También en esto se evidencia la fuerte médula religiosa del verdadero amor. El mundo real conoce muchos más investigadores, educadores, artistas, economistas y políticos con un sesgo social, que puros tipos sociales para los que el alma ajena es lo principal, y todo lo demás de índole objetiva es secundario. Ya quien en el bien obrar se siente a sí mismo y su influjo, no puede ser considerado como personificación completamente pura del hombre social. Mucho menos quien da sólo por vanidad. Y aun podemos ir más lejos y decir que ya el dar, el hacer el bien, desvirtúa lo auténticamente social. Sin deformación alguna se observa sólo en el amor reverente que auxilia psíquicamente al alma ajena [2].

En ninguna otra forma de vida está el tránsito a lo religioso

1 San Mateo, VI, 33.

2 El trabajo social como función profesional es algo completamente distinto de la auténtica labor social, que siempre debe ser ante todo ayuda espiritual.

tan cerca como en el hombre social. Pues si para su descripción recurrimos al alma reiteradamente antes que a toda otra manifestación diferenciada de vida, ya rozamos, al hacerlo, la totalidad de la vida. El alma, en este sentido, *es* ya un concepto religioso. Veremos más adelante que este amor al alma en su desnuda efectividad, en modo alguno es lo sumo éticamente y que incluso en determinadas circunstancias puede caer en lo inmoral. Aquí sólo nos ocupa la tendencia hacia la vida integral que anima siempre al verdadero amor, aunque sólo se dirija a uno o a unos pocos seres humanos. Si el amor se extiende a los hombres en general, parece acercarse más a la totalidad de la relación de sentido que caracteriza a la religión [1]. Surge entonces esa actitud fundamental ante la existencia para la cual la vida misma es sagrada.

El proceso religioso pasa aquí, si le examinamos según sus conexiones psicológicas, por las siguientes fases: la reverencia hacia el alma viviente es manantial de amor hacia todo lo vivo. El sentido del mundo es vivido en este amor de la manera más honda. Se le objetiva simbólicamente en una personalidad suprema cuya suma potencia es el amor. El hombre —tercer momento— se encuentra tan seguro del mundo como si se encontrara incluído en la corriente del amor sumo. Finalmente, ama a este sentido del mundo —la vida como un todo, Dios— con la intensidad con que sólo al sumo valor puede amarse. La máxima "Dios es amor", religiosamente fundamentada, expresa esta conexión espiritual. Las grandes naturalezas amorosas de la historia personifican el sentido de la vida así interpretado, no como ejemplo únicamente, sino que además por así decir, dejaron a la humanidad un capital de amor en cuyo ético goce nos sentimos renacer siempre de nuevo.

El amor de Dios rebasa nuestra razón. No entendemos su amor, pero presentimos su grandeza. Acaso no les falta la razón a los que creen que lo amante en nosotros es una chispa de la infinita potencia con que Dios se ama a sí mismo. En las conciencias sencillas aparece esta universal conexión, esta comprensión del destino

[1] Estoy convencido, ciertamente, de que la extensión del amor es menos decisiva que su profundidad. Que todo ser humano sólo tiene una capacidad limitada para relaciones de amor muy profundas es algo tan conocido como el perspectivismo de intereses de la caridad y del amor mismo, de que también trata Scheler (op. cit., 216, ss.): Seres humanos a quienes no conocemos de cerca pueden ser y sufrir lo que se quiera: siempre nos conmoverá escasamente.

íntegro y del mundo *íntegro* por el amor, como una realidad casi tangible, antropomórficamente interpretada. Las supremas categorías sociológicas de valor se transportan a las relaciones entre Dios y la humanidad. Dios se convierte en Padre y los hombres en hijos y, entre sí, en hermanos. Así surge una mitología más sociológica que cosmológicamente fundamentada. No puede ser estimada como resultado del conocimiento sino sólo como símbolo representativo de las vivencias subyacentes de valor de la afinidad de toda vida, de la comunidad psíquica y divinidad de toda vida. Apenas habrá quien haya reconocido la génesis de esta objetivación mental antes, ni más profundamente, que el hombre en quien el tipo social se personifica con pureza incomparable: Pestalozzi. Para él eran las relaciones familiares lo primero y más inmediato en el hombre. Mas sólo por el hecho de que encontraba lo más divino de la vida en ellas. Y así encontraba justificado el aplicar a Dios símiles de esta índole: "Dios es la más inmediata relación del hombre". Por eso mismo no hay para él símbolo tan adecuado como el de la relación paternal. Una historia de la religión fundada en la sociología habría de investigar la evolución histórica de este simbolismo. Encontramos ya valiosas indicaciones en Troeltsch y en Weber [1]. En cambio, el libro de Guyau *L'irréligion de l'avenir* exagera un poco parcialmente las raíces sociológicas de la religión. En el mundo cristiano la idea del amor está tan en primer término de todas las vivencias religiosas de valor, que, a pesar de todos los modernos intentos de infiltración teórica, estética y política, puede considerarse al cristianismo como el tipo puro de religión engendrada por el espíritu social.

III

Las valoraciones y las disposiciones valorativas que determinan los motivos del hombre social, son complicadas en cuanto que suelen encontrarse entremezcladas con otros grupos de valor. Por eso, no siempre es posible reconocer con toda claridad si en una conducta

[1] Troelstch: *Soziallehren der christl. Kirchen*, págs. 549 ss. por ejemplo. También en Fröbel, el discípulo de Pestalozzi, está dada esta conexión. Sin embargo, antepone el principio metafísico de la unidad vital, concibiendo conscientemente las relaciones familiares como su caso especial solamente.

social se antepone el motivo político o el social, el erótico o el social o el de la legalidad o el social. Sólo podremos hablar de motivos sociales puros allí donde sobre todos los valores de contenido se coloca el valor en sí del alma ajena. Quien así se comporta puede decirse que vive cabalmente *en* el prójimo. No puede decirse que el "bienestar" ajeno constituye el motivo supremo para él, pues el bienestar, según el uso corriente de la expresión, se sitúa regularmente en la zona biológica o económica. El carácter valioso dado con la vida misma, las ajenas posibilidades de valor: esto es lo que se antepone en él a la fuerza motivadora de toda otra esfera del espíritu. El alma viviente constituye el valor supremo para el hombre social. La expresión *altruismo* es inconveniente para la forma más pura de este tipo, incluso cuando no se restringe su aplicación a la esfera económica, en cuya concepción parece haber tenido su origen. Si logramos penetrar íntegramente el modo de vivencia de este tipo, advertiremos que se siente a sí mismo en el prójimo totalmente y que éste casi deja de ser otro hombre para él [1].

Ahora bien, la cuestión es si a esta orientación valorativa está vinculada necesariamente la depreciación de sí mismo, la *abiectio*. Psicológicamente podría esto ocurrir. Pero constituiría una muy angosta interpretación del espíritu del amor el considerar el estímulo de la ajena vida de valor sólo como abandono de los valores propios. Mas bien puede decirse que el hombre social no sólo recibe, de rechazo, una irradiación de valor procedente de los valores que por su entrega a los demás estimula, sino que este mismo comportamiento social es vivido como una potenciación personal de valor. Nos encontramos con el hecho de que el acto valorativo dirigido a los demás incluye un enriquecimiento de sí mismo. Más sencillamente dicho: todo acto de entrega psíquica es, al mismo tiempo, un acto de potenciación de sí mismo superior al caracterizado por el egoísmo. Y así surge la aparente antinomia psicológica de que amar, hacer entrega de sí mismo y sacrificarse, es lo único que enriquece a las naturalezas verdaderamente abiertas al amor.

La motivación del tipo social queda, pues, caracterizada por el hecho de que por decirlo así, actúa en él un yo dilatado para el

1 Dada la altura de la esfera mental en que se observa esta tendencia a anular la individuación, queda excluído el riesgo de que al ocurrir esto, el amor se convierta en disfrazado amor de sí mismo, o la compasión en un sufrimiento de sí mismo simplemente asociado.

que las barreras de la individuación están rotas, en un punto por lo menos: allí donde arde el amor. Al mismo tiempo se observa un extraño contraste entre la usual acción racional orientada a un fin y este obrar "por amor". En su unilateralidad puede llegar tan lejos, que la moral de la sociedad le colgará el marbete de inmoralidad. Pero el hombre para quien el amor constituye el centro vital, encuentra suficiente base de motivación en el actuar *sub specie alterius,* en sentido ajeno; y en ello gusta, *al mismo tiempo,* acaso indeliberadamente, su suprema bienaventuranza. A esta luz nada supera, pues, a la riqueza que el amor otorga, mas, desde otro punto de vista, nada incluye un olvido de sí mismo tan grande como el amor. En virtud de este supremo cumplimiento valorativo, no sólo tenemos aquí una forma especial de motivación sino también una moral unilateral, coherente que se cierra y apoya en sí misma íntegramente.

Sólo tiene carácter ético pleno la conducta social cuando se convierte en dirección *permanente* del alma. La compasión momentánea no es *ethos* aún. Es necesaria la peculiar *vinculación* de sí mismo que hace de la conducta social una especie de verdadera ley racional. A esta ética índole espiritual que se proyecta sobre los demás benéfica y constante, llamamos *fidelidad.* La forma social de motivación responde, pues, al *ethos* personal de la *fidelidad* abnegada. Es un hecho característico que entre las virtudes contemporáneas no cuente para nada la fidelidad. ¿Ha llegado a ser algo que se sobrentiende, o algo tan raro que ya no se habla de ello?

IV

Las formas que adopta el tipo social son incontables si se pretende incluir todas las formas fundamentales de la sociedad en que el amor y la fidelidad actúan como vínculos sustentadores. Pero no hay por qué entrar aquí en detalles si por ello no introducimos en el tipo mismo un nuevo matiz.

La diferencia más importante deriva de que la conducta social sea activa o receptiva. En su virtud se diferencian las naturalezas amantes de las necesitadas de amor. Estas últimas sólo constituyen tipos espirituales cuando la facultad de amar ellas mismas está ya despierta en su conciencia. La energía del amor reside en su fan-

tasía, y el anhelo de sentirse abrazadas por tal amor forma su constitución fundamental, por decirlo así. Mas de nuevo hemos de excluir aquí el erotismo como una variedad del tipo estético. Acaso el mejor ejemplo del tipo necesitado de amor es el cristiano en su anhelo de ser amado por Dios, en cuanto anhela este amor como dádiva del mundo humano que le rodea. Ahora bien, es algo propio de la constitución fundamental psíquica del *principio masculino* en el mundo (que no siempre coincide con el varón), que su necesidad de ser amado es más fuerte que su capacidad de amar. Su unilateralidad y la tensa diferenciación de su intimidad suspiran porque un amor femenino les restituya al maternal seno indiviso de la vida. También aquí se evidencia que *antes* que a todo valor diferenciado, el amor ciñe al alma.

Por lo que a las condiciones genéticas del tipo social se refiere, sólo tiene importancia para nosotros distinguir el amor que se basa en la consanguinidad y el amor en que el parentesco sólo es espiritual. Si se considera que, al cabo, todos los hombres son semejantes y están mutuamente emparentados por la especie, desaparece la aguda diferencia. Pero no puede negarse que la acción consciente de la consanguinidad próxima une aún con más fuertes vínculos que la mera humanidad común. En relaciones de descendencia se basa la suprema forma terrenal de tipo social: *la madre.* No la consideramos aquí como ser instintivo solamente, sino como forma espiritual de vida en la que los instintos amorosos han llegado a constituir una voluntad vital organizadora de toda la personalidad. Este tipo social parece ser el que más ahonda en el misterio de toda vida. En las "madres" [1] se patentiza la causa primigenia de la vida. Por otra parte, no hay palabras capaces de agotar la altura y la grandeza infinitas a que puede llegar el amor maternal nacido del sufrimiento y la dicha. María es la concentración de este supremo misterio divino del mundo de los hombres. Padres, hermanos y demás parientes, en virtud de su misión vital, están mucho menos llamados a constituir naturalezas sociales *puras.* Y, sin embargo, no es menor el misterio en el caso del ser que sin el vínculo de la consanguinidad vive para otro en su existencia íntegra. La mujer —también excluyendo el vínculo erótico— es la más primordialmente dotada en este sentido. Las amistades más hondas son siempre

[1] Goethe: *Fausto.*

amistades entre seres humanos de distinto sexo, por lo menos en lo que respecta al tipo *psíquico* de sexo. La mujer vive *por* el amor. El hombre, por naturaleza, ama más hondamente la obra hecha y formada. En esta diferencia de la forma típica de vida está expresa también la eterna tragedia del amor que reside en la estructura misma del mundo y de la que sólo una cosa redime: el amor. Puede imaginarse también que un ser humano, por su índole esencial, esté constituído especialmente para ser amigo. No encuentra entonces la satisfacción empírica de su más honda esencia en una zona especial del espíritu, sino en una relación vital tan sólo, a la que se entrega enteramente como auxiliador psíquico. Estas naturalezas le son más conocidas a la fábula que a la historia. Tal vez porque la historia no acierta a asir a estos seres tácitos. Acaso porque tal grandeza interior es realmente rara. También esta relación humana parece hundir profundamente su raíz en lo metafísico.

Como de todo esto se infiere, la actitud social puede tener muy diversa extensión, sin que, por de pronto, hayan de vincularse a ella juicios de valor por lo que a la altura del carácter en cuestión respecta. El amigo, la madre, la esposa, encuentran el sentido de su vida en vivir para *un* ser humano. Pero hay otros de tal modo organizados, que han de amar a todos los hombres: el cristiano, el filántropo, el cosmopolita por disposición cordial [1]. Ciertamente se sacrifica con bastante frecuencia la intensidad en aras de la extensión. La advertencia de Rousseau tiene eterna validez: *"Défiez-vous de ces cosmopolites qui vont chercher au loin dans leurs livres des devoirs qu'ils dédaignent de remplir autor d'eux. Tel philosophe aime les Tartares, pour être dispensé d'aimer ses voisins"*. Las formas de vida que se sitúan entre ambos fenómenos extremos, están, por lo regular, íntimamente determinadas por la fuerza de una determinada comunidad en la que viven y para la que viven. Toda su estructura vital se entrelaza entonces a esta estructura supraindividual: así se ama a la *gens,* a la tribu, a la nación, al gremio y a la clase propias. Pero todos estos fenómenos sólo nos interesan cuando se derivan de la íntima estructura espiritual, no cuando son una secuela del destino o de necesidades exteriores. Ciertamente es, a menudo, un cierto destino innato y constitucional, como la suerte

1 Antes nos hemos referido al cosmopolita de matiz teórico. El cosmopolita estético se incluye entre las naturalezas impresionistas.

del esclavo y del proletario verdadero. Por eso surgen bajo esta presión los hombres de más poderosa solidaridad y de más fuerza de amor. Mas por lo regular enlázase aquí una voluntad política de poder o un ansia religiosa de redención, de modo que, a su vez, estos tipos no son completamente puros [1].

Una última diferencia entre las naturalezas sociales se deriva de la esfera de valor a que, en su voluntad de amor, atribuyen la máxima virtud estimulante. Así, hay apóstoles que creen amar a los hombres más hondamente brindándoles la verdad, otros pretenden ayudarles económicamente; a su vez otros quisieran elevarles por la educación y el sentido de la belleza. Y, finalmente, hay aquellos cuyo amor tiene vuelos de misión religiosa: las naturalezas mesiánicas, que sólo predican la salvación eterna del alma misma y son indiferentes respecto a los bienes temporales y terrenales. De todos estos tipos humanos no es, por lo regular, fácil decir si la urgencia de ayudar a los demás constituye en ellos efectivamente el primer impulso o si son los valores mismos de que se trata los les afanan y mueven a crearles espacio para su desarrollo y expansión en las almas ajenas. Y, sin embargo, quien ha logrado aguzar su visión para las relaciones estructurales del espíritu no dudará al considerar cada caso individual. En Pestalozzi, por ejemplo, verá la pura naturaleza amorosa que en su afán de ayudar recurre a toda clase de especulaciones teóricas, mientras en las ideas sociales de Fichte verá más bien el influjo de una política voluntad ordenadora y de una complacencia teórica en el descubrimiento que un amor humano elemental. Se ha de plantear, pues, siempre la cuestión de si se trae la luz para alumbrar a los demás, o si se les alumbra para que haya luz en el mundo. El resultado puede ser, a la postre, el mismo, pero la actitud será estructural y valorativamente de todo punto distinta y esto es lo que aquí importa.

1 El hondo espíritu de amor de ciertos judíos (que no debe confundirse con la simpatía estética hacia el proletariado) es, por decirlo así, un legado de múltiples generaciones oprimidas. También los hijos de usureros o de capitalistas endurecidos se inclinan frecuentemente al amor auxiliador con todas las potencias de su alma.

V

Diríase que frente a las naturalezas amorosas habría que situar, como antagónicas, las naturalezas poseídas de odio, mientras las nturalezas socialmente indiferentes quedarían en un punto intermedio. Por lo que se refiere a una actitud exenta de amor, pueden darse diversas causas de índole estructural: puede estarse poseído de egoísmo económico o científico; se puede ser estético ególatra o eremita religioso. Pero estos fenómenos se incluyen en otras formas de vida. Y además no se observa odio en ellos por lo regular, sino indiferencia hacia la vida ajena. Desde el momento en que hemos explicado el amor como la querencia de las posibilidades de valor [1] del alma ajena, pueden imaginarse dos determinaciones esenciales del odio; o bien supone un desvío de las posibilidades de valor del otro o es una orientación hacia lo contrario al valor en él y un propósito de destruirlo. En el primer caso se refiere el odio al hombre, en el segundo caso a lo contrario al valor en él. Así como el amor es siempre amor en virtud de un valor, el odio sólo es una recusación en virtud de la afirmación de un valor. Se puede odiar al prójimo por motivos económicos: por nocivo; por motivos estéticos: por "feo" de cuerpo o de alma; por motivos teóricos: porque yerra; o por motivos religiosos: por impío y por réprobo. Ahora bien, todos estos motivos de odio pueden producirse también en el caso en que el prójimo sólo sea así según mi criterio, es decir, cuando en virtud de un juicio mío teóricamente erróneo me *parece* que es así y que debo odiarle. Finalmente puede suponerse que en el que odia se ha producido una total inversión de valores (una degeneración patológica de la facultad valorativa), de modo que odia allí donde debería amar. No hemos de tratar aquí, sin embargo, de las muy diversas formas de esta patología.

La psicología del odio ofrece especiales dificultades. Inevitablemente intervienen aquí también juicios de valor de carácter ético. Desde un punto de vista puramente psicológico, el odio con-

[1] Aquí no entiendo las "posibilidades de valor" en el sentido de que todo amor haya de estar necesariamente dotado de la tendencia pedagógica a *desarrollar* la orientación de valor que en el alma ajena apunta, haciéndola pasar de la posibilidad a la realidad. A lo que me refiero es al valor que apunta y denota en la persona como *complicatio* en contraste con *explicatio*.

tra seres humanos de índole mental contraria o aparentemente contraria al valor, es sencillamente un hecho de la vida. Pero bajo el influjo de las convicciones éticas surge una forma de odio que merece atención especial, pues acaso pueda ofrecernos una indicación del modo cómo ha de entenderse la estructura mental negativa del que odia. Si bien el amor supone la querencia de las posibilidades de valor del alma ajena, no por ello exige, en absoluto, en su forma más excelsa, una constitución de valor desarrollada en el prójimo. Incluso puede pasar por alto su naturaleza contraria al valor, para ofrecerle simpatía y estímulo con el fin de fomentar y fortificar en él lo valioso. Cuando se concibe el amor en este sentido supremo no puede haber odio en absoluto. Más exactamente: el odio se dirige entonces a lo nocivo, a lo falso, a lo feo y a lo impío puramente como entidad de valor, pero no a la persona del ser humano por ello poseído [1]. Desde un punto de vista ético de suprema excelsitud, el nocivo, el mentiroso, el feo de alma y el malhechor merecerían un amor aún más estimulante que contribuyera a sacarles de su condición. Así, el odio no se dirigiría nunca a la totalidad humana, ni iría nunca acompañado de un deseo de destrucción, sino de un propósito de ennoblecimiento. Pero semejante actitud, por lo que a las personas respecta, ya no constituye cabalmente odio, pues puede decirse que el amor ha absorbido ya el odio contra el hombre. Y visto desde este punto de vista es el mismo odio contra el hombre lo absolutamente contrario al valor, puesto que no ve las posibilidades de valor y los deja congelar y perecer por su propia frialdad.

Pero es indudable que existe el odio contra el hombre como hecho psicológico. Pero, ¿no podría ser también que este odio no fuese, en absoluto, originario, sino sólo la degeneración o la desilusión de un amor hondamente arraigado? Ciertamente se odia lo contrario al valor. Pero, lo contrario al valor sólo se le odia porque desilusiona nuestras positivas esperanzas de valor y tanto más hondamente cuanto más altas esperanzas hayamos puesto en él. Entonces el odio contra seres humanos sería cabalmente sólo odio por resentimiento, por amor desengañado. En la forma de vida del que odia —a un ser humano, a un grupo o a todos los hombres— estaría contenido también, en germen, el tipo social. De esta manera: a los

1 El cristiano ideal, por ejemplo, odia al mal y no al malo.

hombres, como tales, los ama precisamente porque el amor constituye su más honda necesidad vital y de él espera todo lo valioso; a lo contrario al valor, como tal, lo odia; si entonces tropieza en el hombre con lo contrario al valor, su esperanza se transforma en desengaño, y el odio surge en realidad sólo porque allí quería erigirse un amor furtivamente. Atribuye al hombre lo que acaso sólo "debiera" atribuir a la estructura del mundo o al lado negativo del reino de los valores. Y si es cierto que, obedeciendo a una ley psicológica, el odio crece con el odiar, puede decirse que saca fuerzas de ideal positivo que aún arde en lo hondo y que en cierto modo ha de ahogar siempre de nuevo, por decirlo así. Quien no *cree* en el hombre, no puede odiarle.

Finalmente, en el que odia se produce fácilmente una generalización teórica. Extiende al grupo el desengaño que le produce el individuo. Así, hay hombres que odian a las mujeres y mujeres que odian a los hombres. Por modo semejante odian otros a los curas, a los maestros de escuela o a todos los pelirrojos. Pero esta inversión del tipo social se observa en su más radical forma en el *enemigo del hombre en general,* cuya génesis ha de buscarse siempre en el desengaño, con frecuencia de esperanzas juveniles o complejos de la fantasía. Por eso sólo raramente suele observarse en este tipo la tendencia a hacer daño o a destruir los hombres sino que suele conformarse con la retirada sobre sí mismo y con el desvío doloroso de lo que, en el fondo, sigue siendo su credo. Todo lo más suele llegar a un desprecio humano filosóficamente endurecido. Los enemigos activos del hombre están tallados en muy distinta madera. Constituyen fenómenos extremos del tipo político o una degeneración enfermiza de la vida valorativa, a la que no hemos de acercarnos con los instrumentos de una psicología orientada a lo que tiene sentido.

5. EL HOMBRE POLÍTICO

I

Sólo por extremo aislamiento conceptual es posible separar los actos espirituales de simpatía, y como tales niveladores, de aquellos en que se basan la supraordinación y la subordinación sociales. En toda verdadera asociación humana se encuentran ambas cosas unidas en gradaciones difícilmente aprehensibles. Pero un análisis aplicado a la estructura mental ha de captar el sentido, de índole distinta por completo, que diferencia el designio de estimular la vida ajena, del designio de imprimir en el mundo interior y en la conducta exterior de los demás la propia voluntad valorativa. Hemos elegido para los fenómenos espirituales que fundamentan las relaciones de dominio el término general de "poder". Ciertamente está expuesto a falsas interpretaciones, y sobre todo a la confusión del poder con la violencia o la imposición, que son tan sólo sus últimas derivaciones físicas. Ahora bien, ha de afirmarse sin vacilaciones que las relaciones de poder y de dependencia constituyen uno de esos hechos primarios de la vida que sólo con la naturaleza humana misma podrán ser suprimidos. Y quien pretendiese hacerlo daría de bruces en la realdiad de que para ello necesitaría precisamente poder, o de que ya estaba haciendo uso de él.

Ciertamente, de primera intención, el poder parece sólo una *forma* social en el que actúan las cuatro esferas de valor. Se puede superar a otro por la inteligencia y los conocimientos efectivos, o por los medios económicos y técnicos de que se dispone, o por la riqueza interior y la cohesión de la personalidad, o, finalmente, por una fuerza religiosa y una certidumbre valorativa que es per-

cibida por los demás como divina posesión. El poder tendrá que "exteriorizarse" siempre en una de estas formas. Pero se presenta un caso especial cuando un individuo no se acomoda a una de estas distintas esferas de valor, sino que hace su centro de la cualidad, por decirlo así, formal de ser poderoso, de disfrutar de poder. A la contextura de contenido de los valores se añade, pues, como algo nuevo, la fuerza de la vida valorativa. Esta energía es por de pronto algo íntimo que pertenece a la naturaleza individual. Pero irradia también en las relaciones sociales en cuanto la fuerza de la propia vida valorativa constituye una condición previa para determinar y mover a los demás en el sentido de las propias valoraciones. Si por poder ha de entenderse un fenómeno social, esta orientación hacia los otros es esencial en él. Poder es, pues, la capacidad y también (en la mayoría de los casos) la voluntad de imponer a los demás la propia orientación valorativa, como motivo permanente o pasajero.

Si la forma más acusada en que se manifiesta el amor es su orientación hacia el alma ajena independientemente de su constitución de valor, sólo en virtud de sus posibilidades de valor, por su parte ocurre algo parecido en la esfera del poder al desear la pura naturaleza política, independientemente de todas las formas especiales de exteriorización, sentirse a sí misma como poder, considerando que sólo así cumple su peculiar misión vital. Hemos dicho del puro amor que ya en él resuena el momento religioso al referirse oscuramente a la totalidad de la vida. Aquí, a su vez, se observa igualmente un sentimiento total de la vida de matiz religioso: *propia afirmación* de la propia esencia *previamente* a toda acción singular, *vitalidad, energía de la existencia*. Donde esto se observa como impulso vital primario, no como actitud racional encaminada a un fin, es que estamos en presencia de la forma de vida del hombre político.

La vida humana entera está entrecruzada de relaciones de poder y rivalidad. Incluso en los círculos más modestos y angostos representan su papel. Todo individuo es un centro de poder y a su vez un objeto de poder. Este aspecto de la vida se evidencia del modo más claro en el poder *colectivo*, organizado, del Estado. Desde el momento en que (según la idea) representa en un grupo humano y dentro de una zona el poder supremo (soberano), todas las exteriorizaciones de poder singulares y subordianadas están de

algún modo a él referidas, por él posibilitadas, o restringidas o bien dirigidas contra él. Por eso todos los fenómenos de las relaciones de poder adoptan un estilo que podríamos llamar *político* en sentido lato. Por eso designaremos al hombre de poder como "hombre político" aunque viva en circunstancias que no pueden calificarse de políticas en sentido estricto.

La acción del poder sobre los demás se manifiesta siempre en forma de determinación. El poder impone en ella motivos, bien directos por la vivencia enérgica de la utilidad, de la verdad, de la belleza, de la santidad, bien indirectos porque motivos ya existentes —el egoísmo del mero instinto de conservación, por ejemplo— son introducidos, por así decir técnicamente, en la acción espiritual recíproca para ser utilizados como palanca para los fines de quien tiene el poder en sus manos. Incluso se extiende en último término a la esfera física convirtiéndose en simple coerción material [1]. Así como la guerra sólo es la continuación de la política con otros medios, de modo general puede decirse que también la coerción sólo es la continuación de la determinación motivadora con medios distintos. El poder únicamente se incluye en la vida espiritual en cuanto sus medios y fines se sitúan de algún modo en la esfera psíquica, aunque sólo se trate de aquel designio formal de la propia conciencia del poder y del disfrute del poder.

Ahora bien, este poder formal es designado también con otro término que expresa negativamente la independencia del poder extraño. Se habla de *libertad* y en un triple sentido: libertad de la coerción física (libertad de acción); libertad de la ajena voluntad de imposición valorativa, de la ajena imposición de motivos decisores (libertad de la voluntad); y, la más alta, libertad frente a las propias pasiones y los propios impulsos contrarios al valor (libertad interior, autodeterminación, autonomía de la propia posición de valores superiores). Esta última forma es ya innegablemente de índole claramente ética, incluso algo regulador de la totalidad de la vida personal. De todos estos fenómenos, que podrían designarse como sociológicos y morales, han de diferenciarse el poder y la libertad

1 Estrictamente considerada constituye también la coerción física una determinación que apela a la primitiva voluntad de la propia conservación. La imposición a nadie puede forzar: puede renunciarse a la vida, como el alcalde de Cork: "¿Quién será capaz de imponerse al que sabe morir?" (Fichte: *Über den Begriff des wahrhaften Krieges,* Tubinga, 1815, pág. 27).

que garantiza el régimen jurídico positivo. El derecho (subjetivo), en el sentido de una pretensión (a hacer, tener o ser), es también una forma de poder y libertad. Sin embargo, se observan aquí regulaciones complicadas impuestas por una voluntad colectiva supraindividual. El derecho no es un fenómeno espiritual simple, sino muy complejo. A continuación dejaremos, pues, a un lado, por de pronto, esta especie de relaciones de poder, si bien precisamente en la manifestación histórica más pura de la voluntad de poder, en la Roma antigua, aparece como un sistema de regulación de la voluntad de suprema finura.

II

El hombre político puro pone al servicio de su voluntad de poder todas las esferas de valor de la vida. El conocimiento es para él, en primer término, un instrumento de dominio. La máxima "saber es poder", que en el tipo económico hemos interpretado como la puesta técnica del saber al servicio de la utilidad, tiene para el hombre político el sentido de que puede dominar sobre los demás por medio de una técnica social. En la sociología de los positivistas se percibe, desde el primer momento, el eco de un motivo político: *Voir pour savoir, savoir pour prévoir, prévoir pour régler.* En el primer término del interés para el político se sitúan, naturalmente, la ciencia del hombre y de la sociedad. Enfoca el estudio del hombre con una visión de todo punto peculiar. Nada le importa una fría sistematización de sus especies y una observación objetiva de su conducta, ni —si no es, al mismo tiempo, pedagogo— su formación esencial intensificadora de valores y el ennoblecimiento de sus motivos, sino que, desde el primer momento, fija su atención en los puntos desde los que puede mover al hombre, tal como es. Diríase que inquiere cuáles son los puntos más favorables para apoyar la motivación. Su conocimiento de los hombres es una especie de conocimiento de su manejo mecánico, no un mero establecer conceptos teóricos. Se inclina a rastrear en primer término formas de motivación ínfimas y cotidianas, ya que la palanca motora radica efectivamente en estos aspectos en la mayoría de los mortales. Cada uno tiene su precio: no hay más que pagarlo. Así, el fundador clásico de la política —basándose, ciertamente, en modelos antiguos—

interpreta al hombre como un mecanismo de instintos que se puede manejar por el temor del castigo y la esperanza de recompensa [1], y advierte al político práctico del peligro de idealizar al hombre. Hay que pensar a lo realista, si se quiere mandar. El conocimiento del hombre en la política equivale al conocimiento de la "aplicabilidad útil" de los individuos. Los hombres sólo son figuras de ajedrez o fichas de cálculo. Federico el Grande –discípulo de Maquiavelo– tenía la misma opinión despectiva de los hombres *tal como son:* "Por eso los maestros de escuela han de esforzarse en inculcar el apego a la religión en las gentes, hasta convencerlas de que no deben robar ni asesinar. Mas no por eso cesarán los robos, pues es algo propio de la naturaleza humana, y por modo natural el pueblo es ladrón y también otras gentes y aquellos que manejan los caudales y cuantos tienen ocasión de robar" [2].

Por el contrario, el poderoso, en cuanto ha de tratar con la canalla, debe poner el mayor cuidado en *no* ser conocido. "No dejarse penetrar, ser un misterio perenne: he aquí el arte", dice Holofernes en la *Judith* de Hebbel. Todo poderoso ha de cultivar necesariamente el "*pathos* de la distancia".

No debe olvidarse, ciertamente, que el liberalismo político ha ido ennobleciendo gradualmente la estructura humana, convirtiendo a los hombres de meros instrumentos u objetos de la política en sujetos y partícipes de la misma. Pero aún hoy día el político ha de seguir siendo realista en lo que al conocimiento de los hombres se refiere y tomar a las gentes tal como son, mientras al pedagogo más bien le interesa lo que podrían ser. En política es el hombre un medio. Un medio para su propio bien en el caso más favorable [3].

Así, la verdad puede también degenerar en instrumento político. Sigue constituyendo un gran problema de la política si es más político servirse de la verdad o recurrir a las veladuras adecuadas al caso. Ahora bien, sólo la adecuación es lo que importa

1 Mucho de lo que ha dicho Maquiavelo pierde su carácter sorprendente si se lo considera como una *psicología política aislada.* Galileo estudió la caída de los cuerpos en el vacío. Maquiavelo estudió el mecanismo instintivo humano en la sociedad vacía de moral. Véase Schmitt-Dorotic: *Die Diktatur,* München, 1921, págs. 8 s.

2 Comunicación de gabinete al ministro von Zedlitz, 5 de septiembre de 1779. Véase también su tratado *L'amour propre comme principe de la vertu.*

3 Esto no excluye que el político pueda tener una meta ideal y que con mucha frecuencia se sienta educador. Pero entonces no se trata ya del político puro, *aislado.*

dentro del sistema político aislado, no el que haya mayor o menor moralidad o que se atienda más o menos a la ley propia de la esfera de conocimiento en cada caso, es decir, a la objetividad. Y esta cuestión sólo en cada caso podrá ser decidida. Aquel para quien la verdad constituye la ley más alta no puede considerar el poder (la existencia del poder colectivo estatal, por ejemplo) como lo supremo. Ahora bien, para quien vive esta esfera parcial de la vida lo verdadero y lo falso tiene idéntico valor con tal de que sirva a los fines del sistema político. En el aislamiento de las esferas de valor que aquí intentamos, la meta (el poder) constituye, según la idea, el supremo valor y, como tal, está fuera de discusión. La verdad sólo interesa como medio (técnico) subordinado en cuanto no nos salimos de una ética *exclusivamente* política. Se tiene aquí la sensación de una inaudita inmoralidad. Pero sólo hablamos de psicología, y los hechos nos dan la razón. La máxima según la cual "el fin justifica los medios" revela la estructura de la conciencia del político puro. En una conexión ético-religiosa no encontraría la menor aceptación esta unilateral moral política. Mas ocultar, por ejemplo, al pueblo —cuya inmadurez se conoce— una derrota para que no corra a su propia pérdida, es, ciertamente, un pecado contra el *ethos* de la veracidad, mas, en determinadas circunstancias, puede constituir un servicio ético en aras de un valor vital, que es lo primero *aquí,* sin ningún género de duda, ya que no se trata, ni mucho menos, de la ley pura de la esfera teórica. Las verdades no siempre son edificantes en sentido social, sino que pueden ser, con frecuencia, de catastróficos efectos [1].

Conviene recordar aquí que ciertas teorías sociales no están justificadas ni son comprensibles por el hecho de describir exactamente hechos objetivos e insertarlos en conexiones legales, sino por la intensa voluntad de vida y de triunfo que suscitan. Esto es el marxismo, por ejemplo; una doctrina de lucha. Lo mismo ocurre con la convicción de la misión universal del propio pueblo (que en realidad tienen todos los grandes pueblos cultos). Tanto las teorías políticas como las construcciones histórico-filosóficas arraigan con frecuencia más en la voluntad de vida que en los hechos histórico-sociales y en el deseo de pura objetividad. Fouillée ha llamado

[1] Esto vale también, por lo demás, para el sistema del amor. Véase Romano Guardini: *Gottes Werkleute,* Rothenfels, 1925, pág. 25: "Ha de decirse la verdad de modo que no destruya, sino que edifique".

idées-forces a estas ideas impulsoras de la voluntad de poder y de vida. Sólo ha hecho, pues, trasladar y aplicar al terreno político la doctrina del pragmatismo, según la cual la verdad es una fuerza y no un espejo. Y así, en la conexión de los contrastes políticos en lucha por la vida se pregunta "qué es verdad" antes de plantearse la cuestión de si se la ha de obedecer.

No nos damos bien cuenta de hasta qué punto esta voluntad de vida, este impulso de la propia afirmación interviene en nuestras convicciones teóricas. Todos vivimos en virtud de alguna ficción que nos hace posible la vida y que ha de otorgarnos un lugar en el mundo. La formulación de Nietzsche llega aquí a la extrema paradoja: "Verdad es la especie de error sin el cual determinada especie de seres humanos no podría vivir" [1]. Para la comprensión de los más recientes sucesos políticos en sí y su relación con la verdad, ha de recordarse que este punto de vista nunca ha llegado a arraigar ni a adquirir importancia alguna en Alemania, mientras en los países anglosajones puede decirse que el pragmatismo casi había llegado a constituir la forma predominante de la teoría del conocimiento.

Al psicólogo de honda visión se le evidencia, finalmente, el singular fenómeno de que, en el ámbito de la estructura psíquica puramente política, se atrofia el órgano de la objetividad y de la verdad. Para el que está en lucha siempre, aquello que quiere y en que cree llega a convertírsele en una "verdad" tan evidente por sí misma que pierde todo sentido para una actitud objetiva, que sopesa [2] justamente. Efecto característico de esta degeneración constitutiva del sentido de la verdad es el hecho de que, por decirlo así, lo "retórico" envuelve con su fronda la personalidad íntegra. A la postre sólo se trata ya de persuadir, no de convencer. Así, pues no la ciencia, sino la retórica, es lo propio del estilo del hombre político. En el mundo entero, allí donde el designio político define la actitud, tanto entre los sofistas griegos de la época clásica y de la época imperial, como entre los romanos desde Cicerón, entre los

1 *Obras* (edición de bolsillo), IX, 275. Véase también VIII, 12 s. "El criterio de la verdad reside en la intensificación del sentimiento de poder" (*Wille Zur Macht*, III, 534). "El conocimiento obra como insrumento del poder" (III, 307). Véase A. Riehl: *Nietzsche*, 6ª edic., Stuttgart 1920, páginas 71 s., 128 ss. Sobre el tema "política y sinceridad". Véase también Karl Groos: *Bismarck im eigenen Urteil, Stuttgart*, 1920, págs. 15 ss. y 44 ss.

2 La justicia y le sentido de la verdad se derivan de la misma raíz.

políticos eclesiásticos protestantes y jesuítas, entre los diplomáticos de los tiempos cortesanos y en general en los pueblos latinos, se antepone el ideal de la cultura retórica al de la filosófica. Al pretender Platón erigir su política sobre fundamentos distintos de los de Protágoras y Gorgias, Trasímaco y Callicles, quiere decirse que supera la unilateralidad de la forma meramente política de vida mediante el espíritu de investigación pura de la verdad y de veracidad ética. Pone al hombre teórico por encima del político. Pero se recordará que también ocasionalmente recurre en su Estado al engaño piadoso.

A mi ver, la nueva psicopatología ha conseguido aducir la prueba certera de que también en las perturbaciones históricas de la vida psíquica las apetencias naturales de poder representan un papel determinante. En las ficciones patológicas de que se rodean las naturalezas psicopáticas, y que en determinadas circunstancias pueden degenerar en un plan de vida de todo punto desordenado, aun constituye el deseo de estar "arriba" y no "abajo" el punto de arranque y el motivo cardinal. Sólo desde el punto de vista de la voluntad de poder son explicables estas ilusiones, a menudo hondamente arraigadas. Me remito aquí a Alfred Adler, que es quien, estimulado por la filosofía del "como si" de Vaihinger, ha establecido esta teoría, con bien escaso rigor filosófico, por cierto [1]. Pueden generalizarse estas ideas en el sentido de que la "voluntad de parecer" es algo propio del carácter fundamental del político.

Las relaciones entre el hombre político y la esfera económica son muy claras. La riqueza en bienes de utilidad constituye siempre un instrumento político, no sólo porque liberta de la opresión y coerción de la Naturaleza, sino porque con ella están dadas fuerzas motivadoras para influir sobre los demás. Pues la presunción de que la mayoría de los seres humanos pertenece al tipo económico, o comporta por lo menos, fuertes rasgos característicos de dicho tipo, es, por lo regular, certera. Mas no ha de confundirse al hombre político con el tipo económico. Pues su método adquisitivo no es, en la mayoría de los casos, de índole puramente económica, sino política. Por la diplomacia y los Tratados, por la conquista y por la fuerza, se adquieren también bienes sin seguir la ley inmanente de la economía, del ahorro y del trabajo. Ha de tenerse, pues, muy

[1] Alfred Adler: *Über den nervösen Charakter,* 2ª edic., Wiesbaden, 1919. Especialmente págs. 148 ss.

en cuenta qué rasgos políticos se evidencian en el designio y en la elección de medios del hombre que actúa en la zona económica. El moderno espíritu de empresa, por ejemplo, no es de índole puramente económica, sino que, en parte, se apoya en relaciones y circunstancias políticas. Y con mucha frecuencia constituye el fin de las grandes empresas menos la ganancia que el despliegue de poder en gran estilo y el imperio, no ya sobre los bienes materiales, sino sobre los mismos hombres. Así, pues, lo económico aparece subordinado aquí a la esfera política de valor.

También lo estético es, en el tipo político humano, sólo un eslabón en la cadena de medios que sirven al despliegue de la voluntad de poder. El enlace entre la cultura aristocrática y la cultura estética está estructuralmente fundamentado. En la personalidad de alta cultura, perfecta incluso en sus formas exteriores, hay algo de "captador" que atenúa la resistencia que suscita la especial posición que procura el poder [1]. El papel del arte es también aquí más bien decorativo: el fausto es símbolo de poder, de liberación de las estrecheces de la indigencia. Las insignias del poder tienen siempre algo deslumbrador, respetable y sugestivo. Al arte ha de recurrirse por su fuerza de sugestión. Recuérdese la música militar, el fausto retórico para sugestionar al pueblo, los monumentos duraderos que deben propagar y conservar un gran nombre. El arte cortesano ha conservado hasta nuestros días algo de este rasgo, extraño al arte puro.

En otro sentido interviene también lo estético en la psicología del poder. Como trágica disposición se observa con frecuencia en el ávido de poder una vasta fantasía en la que a sí mismo se envuelve en vez de ponderar con espíritu realista hombres y circunstancias. Acaso se sitúa este tipo en la linde que separa el hombre estético del hombre político. Los grandes proyectos, las ideas de mundial repercusión no pueden ser concebidos sin una poderosa fantasía constructora. La naturaleza política juega con estas ideas y se embriaga con ellas. Una fantasía desenfrenada es cabalmente lo que de modo fatal la lleva a dar de bruces contra las realidades de la vida. Y, sin embargo, en menos elevado nivel se observa el experimentar la propia fuerza, una peculiar especie de juego preparatorio del caso real. En el deporte hay una mezcla de dominio físico,

1 Véase Karl Borinski: *Baltasar Gracián und die Hofliteratur in Deutschland,* Halle, 1894, sobre el *homo politicus* y el gusto. Especialmente pág. 47.

competencia y juego, y no ha de despreciarse su importancia como disciplina de la energía personal. El hombre se entrena en el deporte para la acción seria [1]. Fenómeno paralelo es en la mujer el juego de fantasía con que cobra conciencia del *poder* de su gracia física y de sus psíquicos encantos. La coquetería y el *flirt*, originalmente manifestaciones de un erotismo matizado estéticamente, pueden convertirse en puras exteriorizaciones de poder cuando tras ellos no hay otra cosa que la voluntad de vencer en la competencia y dominar a los hombres [2]. El *flirt* es, por lo tanto, la réplica femenina al deporte, aunque ambas cosas se repartan entre los dos sexos en la realidad. Pero a la más propia realización de las tendencias estético-espirituales en una forma interior, no llega el hombre político. Está demasiado unilateralmente orientado en el sentido de la acción exterior, de la tensión hacia afuera. Wilhelm von Humboldt no se adscribió nunca por completo al mundo político por considerarle casi como el único que *no* enriquece interiormente al hombre [3].

En las relaciones entre el hombre político y la comunidad se observa un peculiar doble aspecto. En sí mismo hay una aguda contraposición entre la voluntad de predominio sobre los hombres por una parte, y por otra, el deseo de estimularles espiritualmente en su propio interés. Ambas tendencias se comportan en sus formas extremas como la guerra y el amor. Ambas cosas, pues, no parecen caber juntas en la misma alma. El político *puro* es, pues, el hombre que se afirma y acentúa a sí mismo, que busca salir adelante e imponerse por encima de todo. Por eso no suele tener cordialidad auténtica para los hombres, sino desprecio. Quien quiera ejercer predominio efectivo no puede entregarse ni sacrificarse. Quien quiere ser algo no puede vivir para los demás. Nietzsche, cuya voluntad de poder muestra un fuerte matiz estético ciertamente, era, por interior consecuencia, hostil al espíritu de amor y caridad, a la actitud social que zahirió como "moral de rebaño". En este juicio de valor sólo se refleja el universal contraste entre el aristócrata y la masa. La voluntad de poder se destaca levantándose sobre los

1 Véase, sobre juegos de lucha, Karl Groos: *Die Spiele der Tiere; Die Spiele der Menschen*, Jena, 1896/9. Véase también op. cit. sobre el impulso combativo de Bismarck.

2 La pura voluntad femenina de poder tiende, en su forma más primitiva, al vasallaje sexual del varón. En la lucha de los sexos queda por regla general el varón tanto más sometido cuanto más cree vencer en *este* sentido.

3 Charlotte Diede, el 3 de mayo de 1826, y en frecuentes ocasiones.

demás y exige reconocimiento y honores y pide libertad de movimientos, mientras el amor envuelve siempre vínculo.

Ahora bien, raramente se observa en la realidad este tipo puro de hombre político. El poder supremo aparece siempre como poder *colectivo*. Esto presupone que los hombres se sienten en primer término solidarios y que viven los unos para los otros. Aquí está dado, pues, un vínculo social. Quien quiera llegar a ser vehículo y brazo de este poder colectivo ha de incorporarse algo del espíritu de la comunidad. Al ejercer dominio actúa en favor de los demás. Esta síntesis se incluye ya, como tal síntesis, en la esfera ética según veremos. El político individualista puro y simple es opresor, señor absoluto. Se cree el único que cuenta y que puede disponer de los demás. Mas quien tiene en sus manos un poder basado en un *fundamento* social es siempre caudillo al mismo tiempo, pretende, al gobernar, sembrar la felicidad y estimular y mejorar. Pero necesita reconocimiento también (sobre una base ideal o jurídica positiva). Su poder *descansa* realmente sobre la unidad y comunidad de los gobernados. Ha de devolverles, pues, algo del espíritu de amor social. Si esta relación de poder se basa verdaderamente en el amor, tenemos el sistema patriarcal; si se basa en el derecho, tenemos al gobernante jurídicamente vinculado, y si en la lisonja de los instintos de la masa y en la sumisión a ellos (popularidad mal entendida), tenemos al demagogo [1]. Si se basa en la superioridad de espíritu y en la personal energía y en la alta voluntad cordial de servir gobernando, tenemos al auténtcio espíritu conductor, que sólo en el servicio de la totalidad hace uso del poder, al que considera como un deber de índole ética para con los que le siguen. Pero es evidente que aquí se observan ya íntimos enlaces entre el motivo social y el motivo político que dan lugar a categorías éticas que, por de pronto, hemos eliminado de nuestra consideración psicológica. En la tercera y en la cuarta parte del presente libro se tendrán en cuenta estos problemas. Considerado en aislamiento extremo, el hombre político es la antítesis de la naturaleza social; es decir, se orienta en el sentido de la satisfacción de su impulso de existencia vital o mental, aunque sea a costa de los demás.

Cuando las categorías de la esfera política se aplican a la conducta religiosa, entonces la vida entera se sitúa bajo el punto de

1 Véase Platón: *Gorgias*.

vista de las relaciones de poder y los hechos de voluntad. Se entenderá a Dios, de preferencia, como una personalidad dotada de poder: por su voluntad libérrima hizo el mundo de la nada. En el principio fué el hecho, pues. En Dios mismo reside el máximum de realidad (algo impensable en absoluto lógicamente y ya, en la formulación, contradictorio); pues la más pequeña negación pondría límites a su poder. Dios es el todopoderoso que ha creado el mundo y le conserva y gobierna [1].

Podría parecer extraño que el hombre político dé expresión a su conciencia religiosa por medio de un símbolo que como ser humano le predestina a la máxima dependencia. Pero si entramos verdaderamente en la psicología del impulso de poder se comprenderá que nadie percibe más hondamente los límites de su libertad que quien pone en el poder todo su ser y que consecuentemente bajo ningún aspecto de la vida ha de sufrir tanto como bajo su dependencia. Añádase a esto lo que el estoicismo individualista advirtió ya y se evidencia hoy nuevamente: que nadie acaba más preso en la dependencia que quien aspira a situarse a la cabeza y se lanza a la lucha por el poder. Pero éste es sólo un aspecto de la situación que juega su papel en *toda* forma de religiosidad. Es cierto que el dominador se siente servidor de Dios. Mas precisamente por ello también se siente mandatario de Dios. Realmente imagina *su* poder como un préstamo recibido de la suma potencia universal. El "por la gracia de Dios" no es una problemática construcción jurídico-estatal que debe sacar de la perplejidad frente a la teoría de la soberanía del pueblo: se trata de algo que arraiga en la psicología del tipo mismo. El poder por delegación del pueblo es un concepto jurídico cuyo origen tiene raíces ético-sociales. Pero psicológicamente es absolutamente imposible delegar un poder: éste se tiene o no se tiene. En su médula constituye una primaria dote espiritual del alma. Es, además, producto de circunstancias sociológicas dadas. Pero el poder otorgado sólo en virtud de construcciones jurídicas y constituciones

[1] Véase Dilthey: *Gesammelte Schriften*, tomo II, pág. 15, sobre la actitud de poder de los romanos: "Así, se concibe el mundo con los siguientes conceptos: Constituye su base fundamental la espiritual conexión inventada por los griegos. Ésta se colma con el concepto de un imperio de la divinidad, de un régimen universal. Una legislación única comprende a todos los seres vivientes, especialmente a los hombres. Ésta, a su vez, se dirige como seres responsables y capaces de castigo a los hombres, que, por lo tanto, han de ser libres. Así se delimitan entre sí el imperio de Dios, la esfera de dominio y régimen jurídico del Estado y la esfera de dominio de la libre voluntad".

de papel es bien mezquino, aunque algunos se inclinen a añadir: "desgraciadamente". Así, pues, esta derivación metafísica sacada de la gracia de Dios sigue siendo aún un símbolo feliz de la vivencia fundamental. Ahora bien, si esta vivencia se entiende desde un punto de vista *íntegra y puramente religioso*, surge con psicológica consecuencia, la forma estatal de la teocracia [1], en que Dios aparece como el soberano real y verdadero, y la piedad y el espíritu estatal se confunden. Mas ha de establecerse una rigurosa diferenciación entre esto y la estructura espiritual, de índole completamente distinta, que partiendo de lo político se sirve, como instrumentos prácticos de poder, de las representaciones religiosas tal como están arraigadas en el pueblo. Sólo este caso pertenece al tipo político puro. Pues la religión como un medio de conducir al pueblo ya no es religión, sino instrumento político. Existe, finalmente, una tercera conexión entre religión y política. Allí donde la religiosidad se deriva íntegramente, o en su mayor parte, de raíces de naturaleza política, las relaciones entre Dios y el alma son construídas según el esquema de las categorías políticas y jurídicas, y Dios es concebido como rey del universo, como Dios de los ejércitos, como aliado o como enemigo militante. Se conciertan con él *tratados* de reciprocidad que adoptan el carácter de tratados comerciales en cuanto interviene un factor económico, o de acuerdos de amistad cuando interviene el factor social. El abismo entre Dios y el hombre es salvado fácilmente mediante una jerarquía de relaciones de predominio y servidumbre, de modo que todo el edificio de la religión se presenta en la forma de un Estado divino. Ante estas construcciones intelectuales hay que aguzar la visión para distinguir qué es lo que procede de la devoción pura y qué es lo que se deriva de las realidades políticas del círculo de cultura de que se trate.

Incluso en la más espiritualizada religiosidad representa su papel el problema psíquico de libertad y dependencia. Aquí llega al máximo el contraste entre la filosofía de la religión de Schleiermacher y la de Hegel: la religión de la dependencia y la religión de la libertad se diferencian en el grado de espontaneidad de la voluntad que se atribuye el hombre. Sólo donde el hombre empieza

1 Max Weber: El predominio carismático (en sentido lato) se basa "en la extraordinaria entrega a la santidad, o a la virtud heroica, o a la ejemplaridad, de una persona y de los regímenes por ella revelados o creados" (*Grundriss der Sozialökonomik*, III, 1, pág. 124).

a ser políticamente libre puede actuar eficazmente la libertad moral en la religión, y viceversa. Los héroes antiguos se sientan a la mesa con sus dioses. El hombre moderno no puede soportar un Dios que imponga al mundo normas éticas inferiores a las que el hombre moral se impone a sí mismo. Así, pues, el *ethos* de la libertad se convierte en una de las más esenciales fuentes de la religiosidad moral.

III

La cuestión de la forma de motivación del tipo político nos lleva a muy importantes conexiones espirituales. Si la consideramos por de pronto en su aspecto más abstracto y simple, se comprende por sí mismo que la voluntad de superar a los demás constituye el motivo constante del hombre político [1]. Si consideramos a éste aislado en su pura peculiaridad —allende el derecho y la comunidad, por decirlo así—, su *falta de principios* sólo será la consecuencia de su específica voluntad vital, de la voluntad de estar "arriba", en todas las circunstancias, y conservar su preponderancia. Frente a esto, incluso la solución del problema, la exigencia de la situación pasa a segundo término. De toda situación concreta han de extraerse los medios en virtud de adaptación individual. Sólo el fin es inamovible: *imponerse* y llevar al triunfo a la propia causa:

"Si hay que quebrantar la ley para imponerse,
es honroso y es bello quebrantar la ley" [2].

Tampoco es la política (como afán por el poder estatal) base para principios que precedan al impulso concreto de la acción. Es el arte de aprovechar la ocasión y crear la oportunidad. La llamada razón de Estado es algo distinto de la *ratio* venerada como fuente de universal validez. Es el arte del cálculo individual, en que sólo

1 "Junto a la moral oficial del amor se observa entre nosotros y en todas partes una moral política y una moral comercial de índole mucho más vigorosa, de acuerdo con las cuales se obra desconsideradamente, pero de las que no se habla con la misma franqueza." A. Vierkandt.: *Machtverhältnis und Machtmoral,* Berlín, 1916, pág. 37.

2 Eteokles en las *Fenicias* de Eurípides (según la versión alemana de Wilamowitz, Platón, I, 215).

un factor es constante: el *interés del Estado*[1]. Mientras (y en la medida en que) las relaciones entre los hombres no están reguladas por preceptos jurídicos inequívocos y de universal validez, surgirán siempre constelaciones en que habrá lugar para una conducta de este estilo, y aun a pesar de la máxima extensión de la idea jurídica, lo absolutamente singular, la situación imprevisible, sólo de esta manera será controlable en política. Los preceptos universales previamente elaborados antes paralizan que ayudan en las conmociones que reserva el destino a una política de alto bordo. Entre un lógico como Kant y un político como Bismarck, existe, pues, una honda diferencia en toda la orientación vital: "Nunca ha podido convencerme Kant totalmente. Lo que cuenta de lo moral y del imperativo categórico es muy bonito. Pero, la verdad, prefiero vivir sin la conciencia del imperativo. Nunca he vivido de acuerdo con preceptos. Cuando se trataba de obrar nunca se me ha ocurrido decirme: vamos a ver, ¿según qué precepto vas a obrar ahora? He metido el hombro y he hecho lo que me parecía conveniente. Se me ha reprochado, a menudo, la carencia de principios. Pero es que caminar por la vida con principios viene a ser algo así como meterse por un estrecho atajo del bosque con una larga vara entre los dientes"[2].

Pero no es ésta la última palabra en la cuestión. Incluso en lo más hondo de Bismarck presenta ésta un aspecto distinto. La forma de motivación de que hemos hablado hasta ahora se refiere tan sólo a la *técnica* escueta del poder, no a su más alto sentido. Si designamos este sentido del poder con la palabra libertad, se nos evidenciará en el acto que la libertad no puede consistir en obrar a capricho en el momento dado. Más bien puede decirse que la palabra libertad blande un significado *ético*. Y si pasamos de lo meramente psicológico a la sustancia ética de la libertad, ésta no significa en último término otra cosa que la *potencia para el sumo valor*. Pero donde se trata de esta forma de motivación —próxima a lo religioso—

1 En su testamento político de 1752 pide Federico el Grande, ciertamente, que la política tenga la coherencia de un sistema filosófico. Mas, por lo menos en la política exterior, él mismo no siguió esta orientación. Sería un interesante tema de consideración histórica estudiar cómo en la vida estatal del siglo XVIII influye como modelo de la política interior el sistema de la gravitación de Newton. Se observa que en la política se relaciona todo con todo y se estudian estas relaciones con frialdad matemática, mas, al mismo tiempo, *pragmáticamente*, es decir, en vista de la aplicación útil a la situación absolutamente singular.

2 Poschinger: *Tischgespräche,* II, 170.

hacen acto de presencia también otros fenómenos distintos de la simple y perspicaz captación del momento.

Anteriormente nos hemos referido a tres significados de la libertad: libertad de la coerción física, libertad de la determinación por otros y libertad de la determinación propia de naturaleza inferior. Podríamos también formularlos así: libertad del hacer, libertad del querer y libertad para lo debido. Quien no se encuentra sometido a coerción física puede hacer aquello a que su motivación le impulsa. Quien no se encuentra sometido a influjos sociales que dirigen su conciencia en el sentido de la voluntad ajena está capacitado para querer de acuerdo con su propia naturaleza. Finalmente, quien no es arrastrado simplemente por su naturaleza subjetiva puede acordar su voluntad al contenido y rango auténticos de los valores. Ha de presuponerse que en la conciencia se experimenta una orientación valorativa como más alta y la otra como más baja. Esta gradación de las *vivencias* no es idéntica como hemos visto, a la jerarquía objetiva de los valores. Así, pues, quien se somete a su escala y se deja determinar por ella puede libertarse de sociales influjos valorativos y obrar sencillamente de acuerdo con su propia naturaleza, pero aún no puede decirse que obra según la ley válida del valorar, que es la que hace, de los valores efectivos, valores normativos, auténticos. Pero también esta legalidad normativa la presuponemos aquí sencillamente. Ahora bien, podemos imaginar un estado de conflicto de la conciencia subjetiva en el que una orientación de valor se señala concretamente como la normativamente debida, mientras las demás se le oponen como instintivamente impulsadas tan sólo. Está dado aquí un estado de íntima disensión. Para imponer en este caso la orientación de valor normativa se requiere *energía moral y dominio de sí mismo*. La decisión de asir el valor superior frente a la seducción del inferior, pero más intensamente vivido, sólo es posible por un *erguirse de la persona íntegra*, por una *voluntad autocreadora*. La energía en este sentido es, pues, un factor primario independiente de lo moral (que a menudo se pasa por alto). En este estado de conciencia se observan perfectamente las características de la esfera política, sólo que es aquí uno y el mismo ser el que, por decirlo así, se ha escindido en sujeto dominador y objeto dominado. Para querer en este caso lo que en sentido moral debe quererse se requiere esa forma de libertad que se designa como libertad interior o libertad moral. Acabamos de designarla como libertad para lo debido.

Kant, que concebía como ser de razón al hombre en su médula, ha hablado aquí de autonomía de la razón. Por nuestra parte hablamos de autonomía de la posición de valores cuando va de acuerdo con la más honda ley valorativa objetiva y ley del Universo también viva en nosotros.

Sólo esto es potencia interior. Nietzsche, que pretendía equiparar la voluntad de poder a lo saludable e inquebrantable de los instintos, no puede eludir la necesidad de calificar a los instintos mismos de nobles o viles. Así llegó a creer en una jerarquía de los valores. En nuestro sentido el fenómeno primario del poder reside en la *energía* que capacita para someterse al supremo valor que se presenta como exgiencia a la conciencia. Este modo de dominio interior de sí mismo constituye luego la fuente de todas las *verdaderas* relaciones exteriores de poder. Pues sólo el poder basado en la auténtica sustancia de los valores es, en último término, verdadero poder [1]. Todo otro poder sólo toma a préstamo su aspecto formal. Esto explica que el que ha de educarse para mandar ha de aprender, *en primer término,* a reconocer una ley y a obedecerla. El camino hacia el dominio sólo pasa por la obediencia y el camino hacia la obediencia propia en el desarrollo del espíritu individual pasa por la obediencia a otros. De acuerdo con esto, y desde un punto de vista ético, se sitúa la heteronomía *moral* por encima de la mera elección subjetiva de valores que antes hemos llamado libertad del querer. La libertad interior, la libertad para lo debido o autonomía sólo se logra pasando por la heteronomía moral, sólo por la sumisión a la moral colectiva, en la que, como veremos, han sedimentado, en parte, los auténticos valores morales [2].

Con todas estas consideraciones hemos rebasado, ciertamente, lo psicológico en sentido estricto. La conexión sólo quedará totalmente clara una vez que hayamos expuesto (en la tercera parte) con más detalle nuestra concepción de la esencia de lo moral. Pero las observaciones precedentes son, sin embargo, de índole psicológica en cuanto se refieren a la *psicología de lo moral.* Y hemos coordenado todo

[1] Este pensamiento de Fichte late vivo en Bismarck como creencia. "Si no hubiera creído en un orden divino que predestina a la nación alemana a algo bueno y grande, hubiese renunciado en seguida a la diplomacia y nunca me hubiera encargado de los negocios." (28-IX-1870). Busch: *Tagebuchblätter,* I, página 248.

[2] "Tú crees que la fuerza está ahí para acometer al mundo. ¿Y si sólo existiera para dominarse a sí mismo?" (La Judit de Hebbel a Holofernes.)

esto al tipo humano político porque estamos convencidos de que en los fenómenos éticos el factor de la libertad interior corresponde al tipo humano político perfecto. Coherencia en la conducta, utilidad, armonía íntima, amor, todo esto se deriva de otras conexiones espirituales distintas. Pero esta vigorosa voluntad que presenta combate al valor inferior responde a la estructura del hombre político. También se observa aquí algo de independencia y propia imposición, sólo que en un nivel más alto y restringido a la escena interior del alma. No es una casualidad que Kant y Fichte, que han elevado esta ética de la libertad a plena conciencia filosófica, se encontraran envueltos en un movimiento político que tendía a la expansión de la esfera *individual* de poder. Hay en esta concepción de la libertad al mismo tiempo un ahondamiento de la psicología política cuyo sentido había expresado ya Platón, ciertamente, en el *Gorgias*, a su modo. Podríamos formular brevemente este criterio con las siguientes palabras: *Sólo quien obedeciéndose a sí mismo se somete en la propia intimidad al requerimiento del sumo valor, posee las cualidades necesarias para guiar convenientemente a los demás y someterlos al influjo de la propia orientación valorativa.*

Pero aun podemos avanzar un paso más. Cuando la ley a que el dominador se somete no sólo posee un significado por lo que al caso concreto dado se refiere, sino que tiene por objeto generales modos externos de conducta, esta libre voluntad *reguladora* constituye al mismo tiempo una fuente de *Derecho*. Pero han de añadirse dos nuevos factores: el reconocimiento supraindividual de esta voluntad como vinculadora de las aspiraciones de poder de los individuos y el contenido de este derecho hasta entonces sólo formalmente concebido, es decir: una distribución de los derechos y los deberes jurídicos derivada de un cierto grado de sentimiento social.

Mas esto penetra ya en el terreno de posteriores indicaciones. Aquí sólo nos interesa la psicología del poder. La motivación del verdadero dominador ha de basarse en la superación de sí mismo que, cifra de auténticos valores para sí y para los demás, se eleva a regla de conducta práctica. De otro modo no tenemos dominio, sino arbitrariedad. No orden, sino caos. El mero actuar obedeciendo al propio arbitrio puede estar todo lo poseído que se quiera de la voluntad formal de poder (tal como se evidencia en las imágenes de las naturalezas ávidas de poder en la *República* y el *Gorgias* pla-

tónicos), pero va contra la inmanente psicología del poder mismo y, por esta razón, no podrá pasar del éxito momentáneo.

IV

Las formas en que se nos manifiesta el hombre político, son infinitamente variadas, si consideramos también los representantes del poder colectivo y de los derechos jurídicamente garantizados. Pero hemos de limitarnos a las formas puras, sin mezcla de espíritu social ni voluntad jurídica reguladora. Este designio aislador está justificado ya por el hecho de que el hombre político no sólo vaga por las alturas de la vida: tropezamos con él también —como organizador, como naturaleza combativa, como espíritu ambicioso, como caudillo, como tirano— en las más modestas circunstancias de la vida.

En todos los grados y círculos sociales hay dominadores y dominados, libres y dependientes. Tanto la libertad como la subordinación aparecen distribuídas entre todos los seres humanos, pero en proporción desigual. Se destacan aquellos para los que el poder y la autoridad constituyen el central asunto de la vida, mientras los demás sólo al arribo de naturalezas más fuertes —como sus vasallos espirituales, por decirlo así— aciertan a vivir. Paradójicamente podría hablarse de naturalezas de poder activas y pasivas. Los unos aspiran a una posición socialmente destacada y sólo como jefes, entre brillo y honores, se sienten holgados y en su sitio. Así como todo tipo está en peligro siempre de rebasar su propia esencia, viven bajo el acicate de la tentación de sacrificar a su ambición todo el otro contenido de la existencia. Aspiran al auge social, a la influencia y al mando porque sólo en tal situación aciertan a ser plenamente conscientes de las fuerzas peculiares de su ser. Los otros, en cambio, no aciertan a vivr sin quien les guíe. Carecen de independencia en sus juicios, en su criterio económico, en sus gustos y en toda su actitud ante la vida. Esta forma de vida llega a constituir un tipo propio cuando la necesidad de apoyo es el centro de la existencia, cuando sobreviene la anulación y el propio enajenamiento en el servicio de los demás [1]. Es indudable que se da mucho más

[1] También la forma vital de quien libre y conscientemente sirve puede tener su grandeza ética. El oficial y el funcionario prusianos de viejo cuño representan este tipo. Incluso para una alta consideración moral, regir y servir

este tipo entre las mujeres que entre los hombres y que aparece aquí en íntima conexión con el motivo vital del amor y de la fidelidad. Sin embargo, la moderna evolución se contrapone en todas partes a las relaciones de vinculación, incluso naturalmente fundamentadas. Consecuencia de esto es la disolución de todas las relaciones orgánicas de dominio y su sustitución por asociaciones racionales de estructura completamente distinta, en las que, a su vez se observa la presencia de un nuevo tipo de dominio de matiz social.

En las formas del tipo político interviene, pues, siempre un nuevo factor dado por el origen de las relaciones de poder y dependencia. En un extremo se sitúa el poder de pura oriundez física; en el otro, el poder transmitido por vía puramente espiritual [1]. La fuerza física no constituye ya, ciertamente, en un conjunto cultural diferenciado, un instrumento decisivo de poder. Ahora bien, las circunstancias biológicas de edad y sexo siguen siendo factores muy esenciales. Los niños dependen de los mayores siempre. Las mujeres disponen, en la mayoría de los cosas, de menor capacidad física que los hombres. Diríase, pues, que la naturaleza misma predispone al padre y al esposo para que se convierta en el tirano del hogar. Pero aun en estas circunstancias lo espiritual, la superioridad cultural es, a la postre, lo decisivo. Las dependencias de índole biológica son desplazadas, cada vez más, por las de índole puramente espiritual. Mas entre ambas se yergue una fuerza que apenas puede llamarse espiritual y que, sin embargo, representa un gran papel en la esfera político-sociológica: la fuerza de la costumbre. Por eso, Max Weber, junto a la forma carismática y la forma de dominio racionalmente fundamentada, coloca expresamente la basada en la tradición. Nadie niega la fuerza jurídicamente informadora de lo consuetudinario. Lo tradicional constituye realmente un título jurídico por sí y la fe en la fuerza obligatoria de la costumbre es uno de los fenómenos psicológicos característicos de la naturaleza política. En las relaciones de dominio heredadas encuentra a menudo suficiente legitimación para su pervivencia, aunque haga largo tiempo que el sentido que les ha dado valor y las funciones que fundan

pueden ser sinónimos. Así, Federico el Grande se consideraba como el primer servidor de su Estado. El sacrificio heroico de un Hindemburg en aras del Estado y del pueblo alemanes tiene su raíz en el mismo espíritu.

[1] Véase con más detalle, desde el punto de vista de la moral naturalista e idealista del poder, en A. Vierkandt: *Machtverhältnis und Machtmoral*, Berlín, 1916.

el poder están ausentes de la relación dada. Al tipo físico y al tipo espiritual de poder hemos de añadir, pues, el basado en la tradición.

La dignidad del tipo político parece crecer con su esfera de influencia. Hay una gran diferencia entre presentarse con un séquito de dos y hacerlo con toda una comitiva. Independientemente de la fuerza del individuo, la magnitud de su radio de acción depende también del ideal de eminencia que se ha impuesto. A algunos les basta desempeñar un papel eminente en su aldea nativa; y, no obstante, en él viven horas de cesárea embriaguez. Otros, por el mero hecho de pertenecer a determinada clase social, se creen a suficiente altura sobre el resto del género humano. El orgullo nacional y el racial ensanchan ya un poco más el círculo. Mas también ha de tenerse en cuenta aquí, no sólo la extensión, sino la intensidad. Se puede tener fama mundial y ejercer escaso influjo en el círculo más próximo. Se observa aquí la peculiar dialéctica de la ambición de poder por la cual con la extensión del predominio en círculos siempre crecientes aumenta el cúmulo de obligaciones, de dependencias. Todos los imperialistas, con su fáustico impulso de expansión, han tenido que pasar por esta experiencia. Además, el mismo anhelo de poder trae psicológicamente aparejado el riesgo interior de la *hybris*. Así se comprende que el sabio estoico (y aún más su cínico precursor) viva, en realidad, su más alta conciencia de poder en el hecho de ser de todos independiente y no necesitar nada de nadie.

A quien ha de dominar sobre vastos círculos no le basta con sus propias fuerzas, sino que para ello ha de concentrar en su persona una especie de poder colectivo: ha de actuar en nombre de muchos. Sólo donde se da este caso, donde el jefe sabe que tiene tras sí un grupo enorme, cuya causa ha tomado sobre sí, nos encontramos ante las sumas naturalezas de poder, seres de especie imperial, en los que una supraindividual fuerza del espíritu se ha concentrado. Hay algo místico en aumento de fuerza que deriva de los mismos altos designios perseguidos. Por eso, la psicología del poder sólo podrá completarse con ayuda de la teoría de los sujetos supraindividuales. Y sólo sobre esta bse también han de desarrollarse los distintos tipos de poder que corresponden a las formas de la constitución política. Ya Platón delineó estos tipos como aristocráticos y timocráticos, oligárquicos, democráticos y tiránicos [1]. Montesquieu y Roscher han desarrollado esta tipología.

[1] Platon, *La República*, libros 8 y 9.

Finalmente, se trata de la zona sobre la que se ha de ejercer predominio y de los medios para ello. Hay quien procura ejercer influencia por cualquier camino y a cualquier precio. Otros, en cambio, sólo aspiran a distinguirse en determinada esfera, mas evidenciando la voluntad de poder de manera tan acusada, que no puede incluírseles en el tipo correspondiente a la esfera en cuestión. Quien pretende dominar por su saber produce el efecto de autoridad buscada. Quien aspira a destacarse por su personalidad interesante es aristócrata estético o cultural. Quien busca el influjo por la riqueza es plutócrata. Quien, finalmente, domina por medios religiosos, se acerca al tipo general del gobierno sacerdotal y de la teocracia. Acaso no hay manifestación de tipo de poder más sorprendente que la del príncipe de la Iglesia, así como no puede haber vanidad mayor que la del monje. Por lo que respecta a los *métodos* de dominio se observa una diferencia en el hecho de que mientras algunos se apoyan verdaderamente en el contenido de los valores en ellos personificados, otros buscan más bien la oscura repercusión de estas fuerzas en el sentimiento, de suerte que pretenden ejercer influjo por sugestión. Los oradores y los artistas deslumbran, los ricos y los distinguidos "representan" y los sacerdotes fascinan y atolondran. Estos síntomas evidencian del modo más claro que se trata menos del peculiar contenido de valor de la cosa que de la técnica política necesaria para servirse de ella con fines de dominación. En todo ello se evidencia en la urdimbre sociológica de las relaciones de poder una acción recíproca y una mezcla de dependencias y superioridades tan enorme, que, como respuesta a la vieja pregunta de "¿quién gobierna, entonces?", se puede ser arrastrado desde el trono a una mísera buhardilla por extraños y tortuosos caminos [1]. Hay quien impremeditadamente produce efecto por lo que es, mientras otros se ven siempre obligados a apuntalar su influencia recurriendo a medios artificiales.

V

Hemos de ocuparnos, finalmente, de los que niegan y combaten el poder como un no-valor. Si su alma está adscrita a otra esfera de valor que la política, no ofrecen ningún interés psicológico. Quien se

[1] Véase la novela corta de Heinrich Zschokke: *Wer regiert denn?*

entrega de cuerpo entero a la ciencia, al arte o la religión, puede renunciar en buena hora a la influencia social. Al entregarse por completo a la misión que siente como suya entrañablemente, se comprende que no manifieste una ambición que pondría en peligro la concentración de su vida espiritual [1] Hemos visto también que las naturalezas honda y auténticamente sociales están en completa oposición con la acentuación de sí mismo del hombre político. Pero hay también algunos en quienes precisamente una ambición de poder rudamente desengañada es la causa de su negación del poder mismo.

Cuando se manifiesta este tipo espiritual sólo en la organización de los medios tácticos tenemos ante nosotros el fanático de la igualdad. Combate contra cuanto se eleva y se distingue, sin importarle que tenga auténtico valor íntimo o sólo valor prestado. Afirma la igualdad esencial de los hombres para así tener un motivo de rebeldía contra jefes y autoridades en general. Pero se advierte pronto que lo que este tipo democrático quiere en realidad es sustituir con el poder *propio* el poder vigente y que en el acto se erigiría en dictador si el destino le permitiera encaramarse a la plataforma del poder [2]. El dogma de la igualdad sólo es aquí realmente una consigna de lucha, una de esas *idées-forces* en virtud de las cuales se afirma uno mismo y se menoscaba a los demás. Al tratar del tipo teórico hemos considerado otra distinta fuente de la idea de la igualdad: el racionalismo radical que pone en el lugar del hombre individual, vivo y afectivo, enlazado a circunstancias de todo punto singulares, el concepto abstracto del hombre, para con la ayuda de esta idea construir un Estado racional. Donde ambas tendencias, la voluntad velada de poder y la mentalidad racionalista coinciden, surge el radical político, cuyo fin último es, con frecuencia, lo contrario de lo que propone como programa.

Pero antes hemos mencionado otra forma de resentimiento contra el poder: la del hombre político resignado que se recoge dentro de sí mismo y en una soledad grandiosa se embriaga en el sentimien-

[1] Ambas cosas se excluyen. No se puede arder en deseos ambiciosos y ser al mismo tiempo sabio o artista o profeta con toda el alma. En la vida hay que tener en cuenta cuál es el motivo que domina realmente.

[2] A los quince años de edad escribía Fernando Lasalle en su diario (*Der rote Hahn*, Berlín-Wilmersdorf, 1918): "Si hubiera nacido duque o príncipe, hubiera sido aristócrata en cuerpo y alma. Pero como soy un simple hijo de burgués, habré de ser demócrata a su tiempo".

to de su grandeza, de su independencia y de su no ser comprendido. En este tipo se observa con frecuencia la complacencia en sí misma de una fantasía estética. Acaso el ideal nietzscheano de la prepotencia interior surgió de este fondo: del gran desengaño en los hombres, de un anhelo amoroso insatisfecho, de una férvida energía puramente espiritual y de una fantasía estética que, rebasando todas las circunstancias dadas, alumbró ideales alucinantes. Y así, el solitario de Sils-Maria proclamó, a la humanidad de que se había desasido, la voluntad de poder.

6. EL HOMBRE RELIGIOSO

Επ' αὐτῷ δὴ εἰμὶ ὅ τῷ μεγίστῳ προσηκάζομεν κύματι.

I

La existencia se realiza en un juego recíproco de vivencias cuyo contenido depende de dos factores cardinales: del destino en el sentido más lato y de la estructura psíquica de quien las vive. Estas vivencias contienen valores jerarquizados unos respecto a otros, cada uno de los cuales expresa su significación para el individuo espiritual en un tono valorativo. No está dicho con esto que dichas vivencias de valor sean adecuadas al contenido objetivo de la conexión espiritual de que se trate. Pueden estar relativamente aisladas sin relación sentimental ni reflexiva con la totalidad de la vida. Mas en cuanto a la vivencia de valor aislada y todo lo subjetiva que se quiera es experimentada en su significación e importancia para el sentido total de la vida tiene un tono religioso. Ahora bien, el valor experimentado como cumplimiento definitivo del sentido de la existencia individual íntegra, es de modo necesario el valor supremo vivido para el individuo en cuestión. Y viceversa: no puede imaginarse que la *suprema* vivencia de valor –aunque sólo se trata de un momento– no irradie sentido sobre la vida espiritual *íntegra* del individuo. Llamamos al estado de sentir oscuro, o iluminado por el pensar, por el que la vivencia singular es puesta en relación positiva o negativa con el valor de conjunto de la sustancia vital individual, *religiosidad*. Llamamos a las conexiones objetivas en las que se hacen estas experiencias de valor, de naturaleza hondísima, *objetos religiosos*. Y al conjunto de formas objetivo-espirituales en

que se expresan estas relaciones de valor, es decir, a los dogmas y formas de culto, llamamos *religión.*

Hemos visto antes que entre las vivencias de valor y las representaciones de vivencias de valor en pugna mutua, el carácter de lo normativo puede señalar *una dirección,* en el sentido de que la valoración de que se trata aparece en la conciencia como exigida. No aparece aún como efectiva, sino solamente indicada en una vivencia de "deber ser". Todo valor objetivo puede presentarse con este especial carácter de vivencia, pero entre todos ellos el que se refiera normativamente al ser total y a la conducta total de la personalidad es el que se destaca como el más alto. Naturalmente, esta totalidad personal sólo puede cobrarse por el contacto más amplio y hondo al mismo tiempo con la íntegra conexión del mundo. En tal relación entre la vivencia normativa y el sentido total de la vida personal arraiga la religiosidad ética. Pero el carácter fundamental típico de la religiosidad puede aparecer también allí donde el valor de la vida sólo es medido sobre la base de efectivas vivencias de valor. Ya la mera sensación de dicha o el anhelo de dicha son de naturaleza religiosa, por lo menos cuando se trata de una *psicología* de la religión.

De todas estas determinaciones se deduce que, en realidad, nada es religiosamente indiferente, sino que todo puede situarse a diversa proximidad o lejanía de lo religioso según su significación para la vida espiritual íntegra de la persona.

Puede ocurrir que la suma vivencia de valor sea un producto absolutamente interior del alma, su culminación suprema, o, si se quiere, su sustancia más profunda. Ahora bien, puesto que algo opuesto al alma, un "mundo" y un "destino", interviene siempre en la conexión de sus vivencias, puesto que la efectividad del alma misma, el carácter puede ser vivido como destino, el valor de la vida depende también del "sentido" del mundo en cuanto es accesible a la experiencia personal. El mundo (como totalidad de las conexiones de ser y de sentido que actúan sobre el alma individual) es, en sí mismo, un concepto religioso. La ciencia se esfuerza en vano por asir teóricamente el ser esencial de la totalidad. Con el simple conocimiento del ente (en el sentido de objetividad pura, disecada) no se alcanza a cobrar un sentido del mundo. Pues hemos definido el sentido como lo referido al valor. Sentido religioso es referencia a la totalidad de valor que culmina en un valor supremo.

Por tanto, el sentido del mundo, es decir, de la totalidad, sólo puede vivirse por la actitud religiosa. Lo último que constituye el sentido del mundo, o lo que como mentalmente creado se lo presta, es lo que en el lenguaje religioso llamamos "Dios". Ya la doctrina kantiana culmina en el hecho de que Dios no es un concepto puramente teórico, sino el correlato objetivo del alma que vive religiosamente. Así, pues, sin salirnos del punto de vista psicológico, podríamos decir que llamamos Dios al principio objetivo que pensamos como objeto de la suprema experiencia personal de valor. Dejamos abierta la cuestión de hasta qué punto los conocimientos puramente teoréticos, de la conexión del mundo pueden servir para fundamentar la religiosidad y explicar los objetos religiosos. Como psicólogos, no hemos de intentar decidir si la ciencia puramente teórica habría llegado a un concepto de Dios sólo por sí misma. Aunque así hubiera ocurrido, el sentido del concepto de Dios no quedaría agotado en su significación teórica. Este sentido reside, más bien, como Rousseau y A. Ritschl han demostrado, en su referencia *a nosotros*, es decir, en las supremas experiencias de valor, sin que importe que la parte principal de esta relación sea producto de la influencia de la estructura del mundo en nosotros o sea producto de la actividad de la estructura psíquica. En todo caso, el concepto de Dios que sirve de expresión a estas experiencias de valor no es ya de origen puramente teórico, ni es puramente constitutivo, ya que sus determinaciones arraigan en la sustancia de los valores definitivos vividos. Los juicios religiosos de valor no son, pues, enunciados puramente objetivos, sino que, al mismo tiempo, son enunciados, formulaciones de estados de ánimo (Reischle: *Thymetische Urteile*). Surge una curiosa antinomia cuando un concepto así engendrado es aplicado ulteriormente para la interpretación *puramente* teórica del mundo o cuando sólo se le persigue en sus consecuencias "lógicas inmanentes". A la luz de esta crítica suele quedar deshecho. Mas su función consiste en que allende la mera *formulación* de la vivencia de valor *simboliza* las conexiones objetivas de sentido que le animan. Puede imaginarse, sin embargo, una religiosidad que prescinda por completo de estos símbolos objetivos o que se sirva de otros términos.

Hemos de ver, pues, la médula de la religiosidad en la busca del supremo valor de la existencia espiritual. El estado propio de esta busca es inquietud e insatisfacción: *Cor meum irrequietum est,*

donec requiescat, Domine, in Te. Quien vacila aún ante el supremo valor en su vivir es un sin patria, víctima de íntimo despedazamiento, presa de la desesperanza. Quien ha encontrado lo más alto en sí mismo y en ello reposa, siente redención y beatitud. La posesión de este bien religioso se hace sentir, pues, siempre como un estar salvado. El camino que a esta meta conduce puede ser vivido a modo de una irrupción interior, y en cuanto ésta es referida a un principio objetivo que presta al mundo sentido y valor, se habla de revelación. El sentido del mundo no es conocido ni demostrado, sino que nos llega por el peculiar estado de vivencia que en el lenguaje religioso se llama revelación. Sus comunicaciones pueden ser de índole *puramente* psíquica o pueden adoptar la vía extrapsíquica de la Naturaleza o la historia vividas religiosamente por ejemplo. Lo decisivo es el cómo de la vivencia. Este peculiar estado que favorece a la revelación y produce la redención es favorecido por el *cultivo del alma,* que se basa en una metódica característica.

Ahora bien, queremos llevar a cabo el intento, de infinita dificultad, de construir, independientemente de las situaciones espirituales históricas, los tipos fundamentales de la personalidad en los cuales la actitud central es la vivencia religiosa. El hombre religioso es aquel cuya estructura mental íntegra se orienta permanentemente a la producción de la suprema vivencia de valor, absolutamente satisfactoria. De nuestra determinación general de la esencia de la religiosidad se concluye que hay tres formas fundamentales de manifestarse el tipo religioso, de las cuales la tercera, como situada en el medio, permite aún multitud de configuraciones.

La articulación resulta según que los valores vitales parciales de que hemos tratado hasta ahora sean puestos con el valor total de la vida en una relación positiva, negativa o mixta de positiva y negativa. Para la *psicología* no es esencial que se trate de auténticos valores de la vida o sólo de valores subjetivos considerados como auténticos. Pseudo valores llegados como tales a la conciencia, nunca pueden tener, naturalmente, una entonación religiosa. Cuando *todos* los valores vitales son vividos en relación positiva con el valor supremo de la vida, surge el tipo del místico inmanente [1]. Si son puestos en

[1] Por mística entiendo todo punto de vista que busca la unidad absoluta de los supremos valores. Generalmente el punto de vista de la inmanencia se opone al punto de vista de la mística, porque se identifica lo inmanente con lo natural. Mas aquí partimos desde el punto de vista del valor y llamamos inma-

relación negativa, surge el místico trascendente. Si en relación, en parte positiva y en parte negativa surge la naturaleza religiosa escindida (dualista). No queremos emitir con esto un juicio de valor; sólo desde el punto de vista ético tendríamos derecho a hacerlo.

A. A la religión de la afirmación absoluta de la vida la llamamos mística inmanente porque en todos los valores positivos de la vida encuentra gérmenes de lo divino. Esta mística se eleva hasta el supremo valor total porque trata de perfeccionar todas las esferas hasta lo infinito. El hombre de esta índole mental es, por tanto, universalista, naturaleza fáustica de anhelos infinitos que en todo ve un plus ultra. Un enorme impulso vital, un cósmico entusiasmo le anima. No hay ningún aspecto de la vida en que no haya para él algo divino. Ninguno debe, por tanto, ser menoscabado. El místico inmanente procura llegar a la perfección en el saber para acercarse a la omnisciencia divina. Mas desde el momento en que refiere todo saber a Dios, es decir, a un sentido total del mundo como centro de unidad, no es enciclopédico, sino metafísico. Quisiera al mismo tiempo ejercer dominio técnicamente sobre la Naturaleza toda y cobrar imperio sobre sus tesoros para enfrentarse a ella como señor, aunque para ello tuviera que consagrarse a la magia. Él alienta en la infinita belleza divina del Universo y se siente a sí mismo par de los dioses, como mónada que refleja el Universo mismo. Abraza con su amor a los hombres todos y tiene un tributo de simpatía para todo lo vivo. Dispone de un entusiasmo heroico de que sólo los hombres con naturalezas de soberanos son capaces y disfruta de una libertad real.

Giordano Bruno y Shaftesbury son tipos humanos de esta clase. También les recuerda Comenius en algunos rasgos; sin embargo, se percibe en él el eco de un fuerte menosprecio de lo terrenal. Sólo sobre el terreno preparado por la época de la ilustración pudo adquirir desarrollo este impulso vital como sentimiento fundamental del *moderno* protestantismo. Desde el momento en que ha sido Goethe[1] quien vivió y dió forma poética a esta forma de vida, puede

nente a cuanto afirma las direcciones de valor de la vida. Lo oculto (místico) reside en el hecho de que se persigan hasta lo absoluto, hasta lo supremo. El místico trascendente, en cambio, no entra para nada positivamente en estas direcciones de valor.

1 Si quieres poner tu planta en la infinito,
Recorre lo finito en todas direcciones.

decirse que no sólo ha dado expresión poética a la afirmación vital del hombre moderno, sino expresión religiosa también. Mas ha demostrado, sin embargo, que esta forma de vida queda siempre inconclusa. Su Fausto pasa sucesivamente por todas las formas fundamentales de la existencia viviente: ciencia, magia, erótica, poder, belleza, pero no puede abarcarlas todas al mismo tiempo, y así acaba en la unilateralidad heroica de una faena que es a la vez social y económica. Encallar en su finitud, es, por lo general, el destino del místico inmanente. Al cabo es hombre, y con la resignación en este o en aquel punto se inicia para él una dialéctica de la experiencia religiosa que no le permite permanecer ya en el terreno de la plena afirmación de la vida. Pero en la muerte misma puede ver una ilimitada serie gradual de posibles transfiguraciones y purificaciones de la finita materia terrenal.

La mística inmanente no sólo hace acto de presencia en este entusiasmo universalista, sino que puede aparecer también en la forma unilateral de una de las otras formas de vida, cuando éstas partiendo de *su* órgano específico, intentan asir el sentido *total* de la vida. Hemos analizado ya estas formas unilaterales de religiosidad afirmadora de la vida en todos los tipos. Mas en la presente consideración no se pretende subrayar la orientación especial del espíritu, sino el hecho de que en ella y con ella se apresa el sentido total del mundo. El *homo theoreticus* se hace religioso al intentar agotar por el conocimiento el misterio último. Jamás se ha realizado este tipo con pureza mayor que en Espinosa. Otros ven un servicio divino en la expansión de la obra económico-útil y encuentran en ella perfecta satisfacción. El artista busca las máximas revelaciones, las más ricas, en la belleza del mundo, del alma y del arte. El hombre social encuentra a Dios en la infinitud del amor. El político, en un titánico despliegue de poder. A todos es común el hecho de buscar redención *en* el mundo y de que, en virtud de su peculiar estructura espiritual, aspiran a ser redimidos precisamente en *una* dirección de valor específica.

Estos limitados buscadores de Dios, que pretenden avanzar en *una* dirección hasta lo infinito, son, naturalmente, los que con mayor intensidad pasan por la experiencia de que en su angosta perspectiva no son capaces de asir el sentido de la vida. Si bien puede evidenciarse algo grandioso en esta orientación unilateral, acompaña a estas gentes la tragedia de tropezar con lo que *no* son, de sentir que

algo falla en su alma. Así puede el teórico encallar en su alejamiento práctico del mundo, y el estético en los límites puestos al mero vuelo de la fantasía. Por todas partes se evidencia la imperfectibilidad de la vida como una experiencia trágica del espíritu humano. Toda forma unilateral de vida está condenada, por su estructura misma, al fracaso.

B. Antes de seguir los recodos que partiendo de aquí se señalan, para la actitud ante las esferas singulares de la vida delinearemos la figura que al místico afirmador de la vida se contrapone: la del místico trascendente. Para él todo órgano espiritual es insuficiente para asir el sentido *último*. Por eso busca la revelación, no por los caminos abiertos en la vida por el espíritu, sino en un supremo sentido allende toda relación especial y encarado de inmediato modo a lo divino, por decirlo así, y que se puede aprehender tanto más puramente cuanto menor sea el riesgo de enturbiamiento por parte de aquellos valores inmanentes. Encuentra, pues, el sumo valor por la vía de la negación más extrema del mundo, entendiendo nosotros por mundo el conjunto de las conexiones de valor experimentables en la vida orientada objetivamente. El místico trascendente encuentra, pues, su punto de reposo sólo en un *supramundo* en cuya demanda boga desde un principio. Psicológicamente es secundario que esta su última felicidad sea un pesimismo, es decir, que encuentre satisfacción en la creencia de que todo carece de sentido, o que por encima de lo carente de sentido erija una esfera superior de sentido verdadero. Pues fácilmente se advierte que al hacerlo, el pesimismo aprehende un sentido que le satisface.

Para un tipo humano de esta índole *toda* ciencia carece de valor precisamente por no poder alcanzar lo último y por dejar siempre sin respuesta las últimas interrogaciones. Esta confesión de *ignorantia* le satisface, pues se trata de una consciente, de una *docta ignorantia*. Conduce especialmente a una pura "teología negativa". El trabajo profesional en conexión con la vida económica pierde para él todo valor religioso. Pues la vida es perecedera y no vale la pena conservarla. Ha de vivirse en mortificación. El ascetismo es el camino a Dios. La belleza es para él un mero velo sensible tras el que están todas las tentaciones de la vida, que para él son vanas. Y al carecer de predisposición interior para ella, tampoco es bello el mundo para él, y el arte es un inútil duplicado de un original que ya es sí es un antivalor. El místico trascendente niega toda

apetencia de poder, porque el poder sólo es afirmación de sí mismo, y él se niega a sí mismo ante Dios. En la última extremosidad se produce aquí la total desvalorización del yo. Puede ocurrir que tmpoco ame a los hombres, pues son perecederos y pecadores como él mismo. A nada quiere encadenar su corazón. Así, libre de todo lo terrenal, se consagra el místico trascendente a un informe cultivo del alma. Se prepara para lo suprasensible por la total mortificación de todos los sentidos. Cultiva en sí mismo la capacidad para el éxtasis, esa dote enigmática que permite percibir lo imperceptible y establecer trato con Dios, sentido último del mundo, por sobrenatural manera. Aunque llama a esta vida, vida puramente espiritual, se entiende aquí por espíritu algo que no encaja en ninguna de las formas por nosotros expuestas, es decir: lo no aprehensible en ninguna acción particular del llamado espíritu, el espíritu divino no reductible a símbolo alguno, *anterior* a toda condensación y versión finita, a toda escisión y multiplicación. Dios es para él la *complicatio* absoluta, la unidad indivisa de sujeto y objeto, de unidad y multiplicidad, de finitud e infinitud. En una palabra: concibe a Dios o sentido del mundo por contraste absoluto con todas las formas especiales de sentido del mundo. Desprecia la ciencia y el arte, es eremita, y en la sociedad sería anarquista. Ni siquiera se decide a la *acción* por no intervenir en el *fatum* divino. Su energía toda se concentra en el cultivo del alma para la visión interior para el amor de Dios, para la *fruitio Dei*.

No es difícil advertir los límites de este tipo en el vaciamiento de todo contenido, tanto más patente cuanto mayor sea la pureza del tipo. El eremita místico no vive en visiones extáticas nada que sea comunicable. Sólo declara haber experimentado algo infinitamente valioso y acaso vivido una extraña elevación de su alma [1]. Pero *por completo* no puede desasirse de las imágenes y valores de este mundo. Si no hubiera vivido en *este* mundo... no hubiera podido ver nada en el otro. En el fondo lo que hace es duplicar la vida espiritual al pretender superar espiritualmente todos sus aspectos. Pero permanece ligado al lenguaje y a los símbolos de este mundo. Si careciese de lo antagónico, nada podría negar. Así, pues, no es una casualidad que también estos místicos trascendentes evidencien siempre la coloración fundamental de una de las esferas inmanentes

1 Véase K. Oesterreich: *Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem. Phil. Vorträge der Kantgesellschaft*, núm. 9.

de la vida. Son místicos filosóficos que pretenden superar el conocimiento terrenal por una especie superior de conocimiento místico (como Dionisio Areopagita), o son místicos estéticos cuyo éxtasis tiene aún un fulgor erótico, si bien orientado en el sentido de lo bello (como ocurre en Plotino). O son ascetas que en la vida misma superan los bienes de la vida útiles y agradables para participar en bienes y goces superiores. O bien aman a los hombres con ese amor todo espíritu con que Dios los ama, elevando así la unión psíquica a un trascendente contacto de espíritus puros que en determinadas circunstancias se prolonga después de la muerte. Incluso puede imaginarse que en la mística se mezcla un peculiar sentimiento de poder que pretende hacer descender a Dios a sí y elevar los hombres a sí [1]. En todas estas relaciones actúan aún restos de la vieja inercia terrenal por muy sublimado y superado que esté todo, de modo que a la postre todo esto perecedero es simplemente una alegoría de las presentidas fuerzas y relaciones divinas. Incluso puede decirse que, en último término, ambas formas de mística no se encuentran una de otra a excesiva distancia: sólo la posición del acento es distinta y ha de ser cuidadosamente estudiada en el análisis psicológico.

Ambos tipos se sirven, por lo tanto, de la antiquísima imagen del mundo, cuyos contornos han sido clásicamente delineados por el neoplatonismo: todo está trascendido por la Divinidad, todo tiene un alto sentido, nada por sí mismo existe ni tiene en sí mismo valor. Todo lo finito es un espejo de lo infinito. Todo lo singular carece de sentido fuera de la totalidad; todo lo temporal y lo espacial es sólo un símbolo de puras espiritualidades. La historia demuestra que en esta imagen neoplatónica del mundo recae el acento tan pronto del lado del *logos* (ad conocimiento), como del lado del *eros* (de la belleza), como del lado del amor (*agape* y *sympatheia*). Cuando este panenteísmo conforme al grado de su desvalorización del mundo se acerca al acosmismo, responde por completo a la mística trascendente. Mas puede también vincularse a un fuerte sentimiento de que en todo lo aparente y de valor limitado se revela Dios, e incluso se trasluce visiblemente, por decirlo así. Por lo regular, el pensamiento de una jerarquía indica la mayor proximidad

[1] De ahí que sea posible la curiosa reversión del centro de gravedad:

> Al abismarme me siento uno conmigo.
> *Soy*, cuando le pienso, fuente del ser, como Dios.

o distancia de Dios a que está lo dado. Sólo que el auténticamente religioso nunca encuentra en lo dado una última satisfacción.

C. Esto nos lleva a tipos religiosos intermedios. Pues raramente aparece la religiosidad en las dos extremosidades que hemos descrito. Por lo regular es una mezcla de ambas formas fundamentales. Surge entonces el tipo que ante toda esfera de la vida emite un sí y un no al mismo tiempo. Constituye la misión del siguiente análisis averiguar cómo la actitud ante los valores de la vida se transforma cuando se les considera a *esta luz* específicamente religiosa. Vistos por un flanco aparecen entonces como auténticos caminos de Dios; vistos por el otro flanco, como vasos de barro que sólo cobran valor por el celestial tesoro que contienen.

II

El hombre religioso no puede prescindir por completo de los resultados del *conocimiento*. Antes bien, los resultados científicos constituyen para él, en determinadas circunstancias, nuevas y auténticas fuentes de vivencia religiosa. Pero no puede conceder al conocimiento la última palabra. Pues en virtud de su actitud fundamental no puede expresar nunca lo que estas conexiones legales significan para el más hondo centro de vivencia. El esquema intelectual no contiene en sí nada sobre el valor de la totalidad. Sólo en el punto focal de una individualidad espiritual puede ser experimentado, y ello, naturalmente, sólo en relación con ésta precisamente. La actitud valorativa completamente nueva que aquí se observa, no es ya saber, sino, según el lenguaje corriente, *fe*, es decir, confianza basada en la íntegra actitud valorativa de la persona, en la validez de los valores experimentados como supremos. Ahora bien, no es posible trazar una frontera entre el saber y el creer de modo que pueda saberse dónde empieza la fe y acaba la ciencia, pues el mismo complejo objetivo (un destino, por ejemplo) puede ser captado teóricamente e interpretado religiosamente. Teóricamente no hay milagros. En cambio, religiosamente se dan procesos de tan alta significación valorativa individual que rebasan la relación causal teóricamente aprehensible.

Considerar ambas actitudes de acuerdo con sus límites es faena propia de una detallada crítica religioso-filosófica que no hemos de

intentar aquí. Sólo queremos hacer notar que para el conocer no hay más que dos órdenes de objetos: los reales y los intelectuales (los imaginativos como tales no son objetos del conocer). El mundo trascendente, en cambio, tiene su raíz en conexiones de sentido religioso. La expresión "trascendencia" se usa muy ambiguamente. Muchos entienden por tal simplemente lo que rebasa la finitud, es decir, los objetos infinitos. Rebasar lo finito –prescindiendo del concepto de *limes*– es siempre rebasar lo cognoscible. Esta primera concepción de la trascendencia desemboca, por tanto, en una segunda, según la cual es trascendente todo lo que supera las formas del rigoroso conocer y sólo por la actitud religiosa puede ser experimentado. Finalmente es posible un tercer punto de vista según el cual la conciencia de lo trascendente arraiga en el hecho de que las exigencias valorativas del sujeto no pueden ser realizadas en la conexión efectiva del mundo, que queda consecuentemente desvalorizado respecto al verdadero sentido religioso.

En la conciencia religiosa de la trascendencia se incluyen los tres motivos. Pero esta conciencia se manifiesta en diferentes grados. Por lo regular sólo se adscribe la orientación trascendente al tipo teísta que establece un fuerte contraste entre Dios y el mundo. O dicho de otra manera: sólo el supranaturalismo es considerado como punto de vista de la trascendencia [1]. En realidad se hace sentir aquí con el vigor máximo el tercer factor, es decir, la contraposición entre la conciencia que exige valores (las normas dirigidas al orden del mundo) y la conexión efectiva del mundo. Esta elevación sobre lo dado es la más vigorosa expresión de la libertad del espíritu. Si partiendo de este hecho se esboza "otro mundo" en el espíritu, éste sólo es realmente el reflejo de la espontaneidad volitiva y de la absoluta conciencia moral de norma. Dilthey llama a este tipo, religioso en la médula, pero enlazado siempre con un cierto matiz político "idealismo de la libertad" [2] Se le puede observar en vía de constituirse aún, por decirlo así, en espíritus como Descartes, Kant, Jacobi, Fichte y Juan Pablo. Cómo brotan de este tipo de vivencia

1 Antes de hablar de supranaturalismo habrá que ponerse de acuerdo sobre lo que se entiende por "naturaleza". Por lo regular no se expresa con este término simplemente el mundo material, sino también la *realidad y finitud* de la cultura y de la historia en él insertas.

2 Véase *Kultur der Gegenwart*: *Systematische Philosophie*, y la compilación *Weltanschauung*, Berlín, 1911.

las particularidades de la imagen trascendente del mundo es algo aún no analizado suficientemente.

Este (tercer) factor de la contraposición de los valores normativos con la conexión dada del mundo se atenúa en el tipo panteísta. Con frecuencia la Naturaleza es intuída aquí ya como una fuerza que por sí misma produce idealidad. Ha de notarse que en este panteísmo naturalista interviene un factor lógico, o un factor estético, o un factor utilitarista. En el primer caso tenemos un panteísmo lógico (Espinosa), en el segundo un panteísmo estético (Shaftesbury) y en el tercer caso un panteísmo teológico (monismo de adaptación; Spencer). Cuando más vigorosamente se inserte el complejo de las objetividades espirituales en el Universo dado, ampliando así el concepto de la Naturaleza a lo espiritual, tanto más se elevará el panteísmo naturalista a panteísmo espiritual (Herder, Schleiermacher, Hegel). Incluso la historia y la sociedad son concebidas entonces desde un punto de vista panreligioso. Si bien en ninguna de estas formas se defiende ya la total trascendencia de los *valores* afirmados, se mantienen, sin embargo, las dos condiciones primeramente mencionadas de la conciencia de la trascendencia, a saber: la orientación hacia lo infinito y la elevación sobre el mero punto de vista del conocer conceptual. En *estas* relaciones es también trascendente el Dios panteísta. Más claro: a nadie se le ocurre identificar sencillamente con Dios el nudo y tosco proceso del mundo. Antes bien es vivido también, en el panteísmo, este proceso del mundo, partiendo de una "conciencia superior", cuya esencia consiste en vislumbrar la total y suprema relación de sentido en la constitución del Universo y del destino.

Por semejante análisis la diferencia entre los "mundos" queda reducida en último término a distintas formas de vivencia o actitudes de sentido. "Tras" la objetividad cognoscitivamente determinable existen otras conexiones experimentadas e interpretadas religiosamente. En estos motivos espirituales han de buscarse también las raíces de la metafísica, por mucho que ésta se esfuerce en seguir siendo *conocimiento* puro. Lo inútil de esta pretensión ha sido ya demostrado por Kant al descubrir la procedencia del *mundus intelligibilis* de la conciencia moral, situando la categoría del valor por encima de la categoría del ser (primacía de la razón práctica). Algo parecido movió a Hamman a apostillar la expresión "cosas del otro mundo" con esta observación: "Cosas del otro mundo son simple-

mente ciertas peculiares perspectivas de la naturaleza presente, mutable, sensible, que solamente nos es dada" [1]. Reducida a los últimos y más simples motivos aparece la imagen supranatural del mundo con la creación de la nada, y el Dios ultraterrenal como irradiación de una central vivencia de libertad que "se alza en vuelo sobre la Naturaleza", mientras el panteísmo, con sus variedades, aparece como reflejo de una vivencia de dependencia basada en la vinculación a la conexión vital biológica, lógica, o estética. Finalmente, partiendo de aquí, se comprende que al punto de vista teísta pueda estar vinculado un tan fuerte rebajamiento de la conciencia empírica de la realidad que el mundo dado quede reducido a simple apariencia o materia insignificante, determinable de modo puramente negativo (μῆὄν). Este sentimiento vital representa un papel importante tanto en el dualismo de Platón como en el de Kant, y todo el mundo cristiano antiguo vive en este sentimiento de ruptura entre la carne y el espíritu.

Desde el momento en que al conocimiento y a su obra le ha salido tal adversario en la conciencia religiosa, hemos de considerar sobre esta base los "límites del conocimiento", bien reflexivamente, bien vivencialmente. Si designamos la contraposición que así surge con las viejas e ingenuas palabras "creer y saber", tres posibilidades le son dadas al tipo religioso dualista para coordinar saber y creer. O es rebajado el saber por un escepticismo religiosamente motivado, de modo que, por decirlo así, en sus lagunas e insuficiencias queda espacio para el sentido religioso, o la zona funcional del saber y del creer queda delimitada por una especie de partida doble espiritual en lo referente a sus específicas esferas de acción. O bien: sobre el saber inferior se erige una *superior forma de saber* que en virtud de una peculiar lógica procura dar también satisfacción al sentido del mundo religiosamente interpretado. El tercero y último tipo se inclina al teórico en su disposición, pero se diferencia de él fundamentalmente en su estructura interna.

a) Obsérvese la típica conexión entre escepticismo teórico y religiosidad. Sólo al quedar rebajada la obra del conocimiento queda vía libre para la interpretación religiosa del mundo en espíritus orga-

1 En F. H. Jacobi: *Obras,* tomo IV, 2, página 70. Muy característica es la observación que a su vez hace Goethe a este pasaje de Hamman. Para él, como decidido místico inmanente, el viraje hacia otro mundo era algo así como mirar a donde no se ve: perturbación mental.

nizados de cierto modo. Porque no podemos conocer es precisamente por lo que debemos creer. Diríase que ya en Sócrates se percibe un eco de este no saber *(avidya)* religiosamente motivado. Por eso no ha llegado a nosotros sólo como el insoportable racionalista y sabelotodo, sino como suscitador de una "superior certidumbre", que precisamente deriva del saber que no se sabe, de una especie de docta *ignorantia*. En este sentido le han interpretado el conde de Zizendorf, Hamann y Kierkegaard, por ejemplo. También el escepticismo de Hume fué especialmente valioso en sus designios para los filósofos románticos alemanes de temple religioso, desde el momento en que designa ya como fe (belief) a determinada forma de *instinto cognoscitivo*. En la misma dirección está la limitación del saber a un positivismo completamente externo de algunos representantes de la escuela de Ritschl. Y en el fondo abre ruta ya Kant al siglo XIX en este sentido al afirmar: "Hube de abolir el conocimiento para hacer sitio a la fe".

b) El riesgo de este punto de vista se hará sentir con tanta mayor evidencia cuanto más hondamente imbuídos estemos de la honradez del espíritu de investigación. En realidad, Kant no abolió el saber. Lo que hizo fué ponerle límites basados en su propia naturaleza. La tendencia de esta delimitación fundamenta, por lo tanto, un segundo tipo desde el momento en que se atribuye a la esfera del conocimiento un valor más positivo que el que los escépticos religiosos le atribuyen. Nunca se ha dado este tipo con mayor pureza que en el matemático Pascal: "Nada tan acorde con la razón como la negación de la razón en las cosas de la fe. Nada tan en contradicción con la razón como su negación en cosas que no atañen a la fe. No dar valor a la razón en absoluto y no hacer valer nada más que la razón: he aquí dos absurdos igualmente peligrosos" [1].

En la más reciente teología protestante, influída por Ritschl, se observa esta delimitación entre saber y creer en el sentido de que las formulaciones religiosas no son expresadas ya como proposiciones o sentencias teóricas, sino como formas de expresión (descripciones figuradas) de una pía conciencia situada tras ellas y de sus relacio-

[1] Pascal: *Pensamientos*, VI, 6, 3. En el escrito de Jacobi *David Hume über den Glauben*, se incluyen como *motto* las siguientes palabras de Pascal: *"La nature confod les Pyrrhoniens et la raison confond les Dokmatistes. Nous avons une impuissance à prouver, invincible à tout le Dogmatisme. Nous avons une idée de la vérité, invincible à tout le Pyrrhonisme".*

nes con el mundo. La fatal competencia entre conocimiento y devoción ha de quedar así eliminada y ambos aspectos han de entenderse en su estructura de todo punto peculiar. Se trata, en este punto de vista, de hacer ver el origen psíquico-espiritual de cada símbolo religioso singular, es decir, para repetir lo conocido: el origen de la omnipotencia de Dios en la conciencia de la libertad, de su amor a todas las cosas en la conciencia social, de su omniscencia en la teórica, etc. Las determinaciones cosmológicas de la Divinidad son más difíciles de interpretar que las sociológicas. Las primeras arraigan generalmente en los restos de un modo de pensar mitológico para el que los motivos teórico, estético y religioso no están aún diferenciados. Los milagros físicos son expresión de deseos y vestigios de antropomorfismo. ¡Cuánto hay en los primitivos dioses que es simple reflejo del instinto económico, o, más generalmente, del instinto de conservación! Hume y Feuerbach fueron los primeros en aplicar este procedimiento de análisis al mundo de las representaciones religiosas. Pero, en la realización, aún hoy mismo se observa la falta de fina comprensión para el origen psíquico de un complejo dogmático. También la concepción religiosa de la historia debiera ser considerada a la luz de una proyección de la interpretación vital religiosa sobre la humana evolución. Así se llegaría gradualmente a la delimitación entre creer y saber en detalle. Partiendo de aquí podría explicarse por qué ha podido subsistir la certidumbre religiosa *junto* a la certidumbre cognoscitiva. La primera se nutre de certidumbres y exigencias valorativas, mientras la segunda sólo conoce la certidumbre de la evidencia lógica y sensible. Al superar en vigor la interior certidumbre valorativa a estas formas de evidencia, puede ponerse por encima de la ciencia la certidumbre de la religiosidad [1]. Pero aquí subsiste el dualismo psicológico: se salva la esfera del conocimiento, aunque quede restringida, y la esfera de la fe puede desarrollarse junto a ella. El hombre moderno, cuya estructura de conciencia generalmente se desarrolla por la línea de la reflexión, pertenece a este tipo. Ha encontrado el modo de salvaguardar hasta cierto punto el valor del conocimiento e incluso de ver en sus resultados una nueva fuente de estímulos religiosos.

c) Pero puede seguirse otro camino para buscar el equilibrio

1 Entiéndase sólo como comprobación psicológica de hechos de la vida espiritual. A la filosofía de la religión le corresponde hacer la crítica.

entre la conciencia teórica y la religiosa. Puede observarse un primer paso en el acercamiento entre el conocimiento y lo religioso en el hecho de que todo conocer válido es de validez eterna, es decir, rebasa ya en sí los límites de lo temporal e inserta en la conciencia un sector de intemporalidad. Esta vivencia se enlaza sobre todo con el viejo concepto de la *ratio,* que había de ser un principio de eternidad y de validez universal. Sin duda contiene ya este concepto, de infinita importancia en la historia del espíritu, un motivo religioso. Pero el puente que tiende entre lo finito y lo infinito es demasiado angosto para que pueda satisfacer la conciencia específicamente religiosa. El saber racional, con sus líneas exactas, cuadricula el mundo dado. Satisface al teórico, mas para el tipo específicamente religioso este concepto de la razón no puede constituir la última palabra. Antes bien se observa en los místicos la tendencia a fundar, allende la comprensión racional, una *lógica superior* que en virtud de su orientación a lo infinito y a la unidad absoluta puede realmente considerarse como una lógica religiosa.

Para ella reside la insuficiencia de la lógica racional intelectual en el principio de contradicción, es decir, en el hecho de que donde ponemos A *no* ponemos no-A en absoluto. Para los problemas de lo finito puede valer esto. Pero lo infinito (un concepto religioso) encierra el enigma de encontrarse siempre disperso en una pluralidad de entidades finitas. A lo infinito, por lo tanto –como lo demuestra el concepto de Dios– le son inherentes desde el punto de vista de la lógica racional antinomias que desaparecerían en el acto si nos decidiéramos a renunciar al principio de contradicción. Estas son, ciertamente, sólo consideraciones racionales que el profano hace para colocarse en los motivos del tipo místico-religioso. En la conciencia mística, que se orienta en el sentido de la totalidad y no en el de lo singularizado, se observa desde luego una especie de nueva lógica intuitiva construída sobre el principio de la *coincidentia oppositorum,* de la unidad de los contrarios. Esta lógica –religiosa– empieza con lo infinito. Al extraer de él un determinado y finito A se ve al mismo tiempo precisada a pensar con él todo lo demás como no-A. El A, por sí mismo, carece en absoluto de independencia. Sólo junto con el no-A queda asegurada su relación con lo infinito. Para la mirada puesta en lo infinito, así pues, para la visión religiosa, se identifican todas las contradicciones en lo infinito o en Dios. Quien propone la tesis se ve precisado a poner tam-

bién la antítesis si no quiere independizar lo finito por imposible manera. Para esta lógica religiosa ambas cosas sólo son secciones de lo infinito, por tanto negaciones, cabalmente. Sólo si pienso con la primera negación A [1] *su* negación no-A, obtengo algo verdaderamente positivo, es decir: la *restauración de lo infinito.*

Esta forma superior de lógica, característica del pensar de todos los místicos filosóficos, pero que en su forma más elaborada, que incluye al mismo tiempo el proceso histórico, nos es conocida por la obra de Hegel [2], no elimina, ciertamente, por completo, el dualismo de saber y creer. Antes bien volvemos a encontrarnos aquí con él en la forma de una lógica inferior y una lógica religiosa. No puede establecerse un pleno equilibrio entre el conocimiento intelectivo y el conocimiento especulativo. A la postre la lógica especulativa es puesta por encima de la lógica reflexiva. Si traducimos esto a nuestro lenguaje, quiere decirse que el pensar orientado en el sentido del supremo valor, es decir, el pensar religioso, obedece a una ley distinta a la del pensar inferior. Se rompe con el conocimiento de la realidad y se introduce una lógica superior cuya verdad ha de entenderse en un sentido puramente religioso. Tiene esta lógica el arrojo necesario para superar por una grandiosa voluntad de unidad las dolorosas antinomias que subsisten en el conocimiento vulgar. Diríase que se refleja aquí una voluntad de propia redención del pensar mismo. Lo insuficiente, lo finito inherente por su naturaleza al pensar, pugna por un estado de supremo reposo, de unidad, de identidad. Así, construye el pensar en su giro reli-

1 Espinosa: *Omnis determinatio est negatio.*

2 La tremenda hazaña filosófica de Hegel consiste en haber aplicado esta lógica emanatista de los neoplatónicos, que ya en ellos pretendía hacer inteligible un *proceso del mundo,* a la conciencia histórica despierta desde los días de Herder y a la historia concreta del "mundo". Troeltsch ha alabado esta dialéctica, en sus admirables artículos, como la mejor solución conocida del problema *histórico* propiamente dicho. Pero no debe olvidarse que también ella reduce la evolución a una mera apariencia, tras de la cual se observa un absoluto eleático (espinosístico) siempre en reposo. Y acaso es esta la anulación del proceso del proceso del devenir en lo eterno precisamente lo que pide la conciencia religiosa. De índole completamente distinta es el sentimiento fundamental del hombre que piensa positiva-históricamente, cuya vivencia central es el *tiempo* precisamente y la generación de algo nuevo, inaudito e insospechado en el tiempo. Por lo demás, subsiste también en Espinosa el dualismo entre la rigorosa *scientia rationalis* y la mística *scientia* intuitiva, de modo que es difícil decidir si ha de incluírsele en el tipo teórico o en el tipo religioso. Recordemos también aquí la doctrnia de Froebel del *Entgegengesetz-Gleichen y del umgekehrten Schliessen, Menschenerziehung* (1826), págs. 8, 61, etc.

gioso un mundo superior sobre el cotidiano. Ciertamente se evidencia en este tercer tipo de conducta religiosa, el influjo enorme de un tipo puramente teórico que pretende alcanzar también lo último y más hondo con los medios del pensar, aun al precio de la fundación de una nueva lógica especulativa.

Allí donde no llega el influjo del tipo teórico se observa la liberación de la actitud religiosa precisamente en el hecho de reconocer los *límites* de lo puramente teórico y fundamentar el derecho *independiente* de una revelación de valores que rebasa en lo teórico. En este sentido, aproximadamente, defendió Schleiermacher la independencia de la devoción frente a la especulación, si bien creía que debían coincidir en los resultados. Pero hay también, como hemos visto, un tipo más extensivo aún que encuentra en la actitud religiosa un plus respecto a la exclusivamente teórica, superficial. Entonces el conocer –por motivos religiosos– es reducido a los límites de un mero positivismo que no alcanza a lo infinito ni a la cuestión de los valores, y sólo ordena hechos, los clasifica y pone en relaciones legales de dependencia. Concluímos que también la teoría del conocimiento depende en último término de actitudes fundamentalmente religiosas. Por algún sitio la voluntad que aspira al valor abre brecha siempre sobre los actos mentales de objetivación. Según la índole de estas relaciones se determinan las múltiples relaciones entre el tipo religioso y la esfera del conocimiento.

2. La trágica imperfectibilidad de la vida determina también la modificación que en la conciencia dualístico-religiosa sufre la esfera económica. El trabajo económico es considerado como servicio divino, los bienes necesarios para la conservación de la vida como divina dádiva. Pero desde el punto de vista del supremo sentido de la vida, en estos valores sólo hay una vida inferior. Así, pues, esta relación con la existencia queda también quebrada en su mitad. Ni al trabajo ni al goce hay que entregarse plenamente. La actitud religiosa nos exige "tener como si nada tuviéramos". Los tesoros terrenales carecen de fuerza redentora. Esta mentalidad conduce al ascetismo, es decir, a la represión de todo el aspecto natural de la vida humana desde el punto de vista de un sentido superior. Multitud de matices son aquí posibles, distintos según las condiciones históricas y geográficas, pero especialmente según los sistemas de representación religiosa, desde el total renunciamiento y ausencia de necesidades a la acumulación de bienes puramente desde el punto

de vista de la conservación de la divina gracia [1]. Hay una forma de conducta económica que, en realidad, quisiera arrancar coercitivamente de Dios la ventaja. La magia es ya, en múltiples aspectos, una forma previa o una degeneración de la técnica complicada con motivos religiosos. El sacrificio presupone una especie de relaciones comerciales con la divinidad. En todos estos fenómenos ha de procurar diferenciarse claramente los motivos religiosos de los puramente económicos. Los efectos religiosos de la división de trabajo son, sobre todo, importantes puesto que, al desalmar la vida, parecen cerrar sin esperanza el acceso a un sentido total supremo. La gradación del valor religioso del oficio queda expresa también claramente en el sistema oriental de castas.

3. Hemos visto en el tipo estético que hay una religión de la belleza. Mas aquí trátase de la cuestión del papel que puede representar lo estético en relación con la vida religiosa. Si es verdad que la obra de arte es siempre algo sensible-concreto; si, según su esencia, por lo tanto, sólo puede ofrecer una sección de la vida, este hecho limita ya la significación religiosa del arte. Por riguroso aislamiento de ambas esferas podría afirmarse que constituye el triunfo del arte reproducir la forma del alma en una finitud, mientras la vivencia religiosa sólo ve lo individual en conexión con lo infinito. En sus *Reden über die Religion,* Schleiermacher considera religiosa una vivencia cuando su objeto, inconcluso, por decirlo así, parece flotar aún en lo infinito. En cambio, un cuadro tiene su marco, una sinfonía su principio y su fin y un poema su limitación externa. Ahora bien, no es imposible, ni mucho menos, que ambas cosas se influyan mutuamente, es decir, que en la obra de arte finita se contengan relaciones infinitas, o, según nuestra terminología: relaciones con el supremo y último sentido de la vida. Donde esto ocurre, la obra de arte tiene un valor de concepción del mundo y la vivencia estética se dilata hasta la vivencia religiosa [2].

Una segunda limitación del arte reside en el hecho de que con sus creaciones no alcanza inmediatamente la última y decisiva estructura de sentido del mundo. Crea, como hemos dicho, una objetividad *imaginativa.* Ahora bien, la permanencia en esta esfera

[1] Max Weber: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen,* en *Gesammelien Aufsätzen zur Religionssoziologie.*

[2] Véase mi dsicurso *Beethoven und die Musik als Weltanschauugsausdruck,* Leipzig, Wiegandt, 1909.

es algo a la larga insoportable para el hombre acusadamente religioso. El espíritu devoto acompaña al arte durante un trecho: mientras se trata de estimular la interioridad y suscitar un estado de ánimo propicio a la devoción [1]. Pero si se pretende que una naturaleza de esta índole tome por la revelación misma lo imaginal, lo sensible, entonces se advertirá su completa contraposición con el artista nato, pues percibirá lo insuficiente de este simbolismo y se acogerá al excedente de emotividad que en la intimidad fluye siempre: "Sólo lo metafísico hace feliz". En el arte no hay suficientes garantías de verdad para él. El arte, según Platón, se sitúa tres grados más atras de lo que es verdaderamente, de lo eterno. Es la misma relación fundamental que con el arte establece Tolstoi.

De un modo más característico vale esto también para la *Naturaleza* vivida estéticamente. Al intensamente religioso no le satisface esta actitud. Siente que sólo nos ofrece un reflejo de nuestra propia alma que poetiza, sueña y anhela, no la vivencia central del mundo. Incluso en la fusión estética de alma y Naturaleza puede percibirse algo de esta religiosa insatisfacción: "Cuanto en torno mío advierto tiene algo de peculiar interinidad", dice Lucie en *Gabriel Schillings Flucht*. "No sé..., no creo que todo esto, los murmullos, la luz y el canto de las alondras, sea definitivo". Aquí está lo decisivo precisamente, pues en la vivencia individual en sí, en el mero goce de la fantasía especialmente, está ausente siempre lo definitivo. Y así, el más hondo goce de la Naturaleza deja en nosotros algo insatisfecho, indescifrado: el anhelo religioso de ir más allá [2].

Finalmente se evidencia por tercera vez esta diferente actitud ante la vida en el contraste entre la conducta estética y la ético-religiosa. Lo estético tiene en este aspecto algo no obligatorio, un poder comportarse también de otra manera que es insoportable al espíritu religioso. El estético "lo uno y lo otro", es lo propio de la indeterminación liberal de la vida, que es a la postre, como hemos

1 Schleiermacher: *System der Sittenlehre* (Schweizer), § 290.

2 Este es el tema reiterado siempre en el epistolario entre Jacobi y Goethe (Leipzig, 1846). Sus corazones se habían encontrado en el goce de la Naturaleza de sus arrobos de juventud y no podían desprenderse de esta juvenil verdad. Pero el contraste de los tipos —el estético universalista por una parte y por otra parte el alma dualista-religiosa— se hace sentir siempre de nuevo en cada época de la vida, dando lugar a repetidos y trágicos choques... hasta llegar al poema de Goethe sobre la Diana de Éfeso y a la cáustica respuesta de Jacobi: "La Naturaleza me oculta a Dios". Ambos experimentaban la vivencia natural..., pero en diferentes estructuras psíquicas.

dicho, vida de segunda mano. Hay, en cambio, un decisivo, "una sola cosa es necesaria" en el tono con que el tipo ético-religioso expresa "lo uno o lo otro". Sabe que llegará la hora de medianoche en que todos han de despojarse del antifaz. "Sólo la contraposición ética es simple y absoluta. Y si no se elige éticamente, es decir, absolutamente, se elige para el momento tan sólo, y por eso en el próximo instante puede elegirse algo distinto" [1].

Hasta ahora hemos partido de lo estético y hemos señalado la frontera más allá de la cual la naturaleza religiosa se niega a seguir. Podemos suponer inversamente lo religioso en su peculiaridad plena y preguntarnos qué significa para ello lo estético como medio y como acto subordinado. Cuando ejerce la función de "expresión" es, como sabemos, de índole estética. Cuando un estado religioso se expresa en un poema, en una música, en una danza, en un rito formal, la conciencia religiosa se sirve del instrumento estético para expresarse, es decir, para objetivar y comunicarse con otras almas. Lo estético aparece aquí al servicio de lo religioso. Mitologías enteras, como la griega, tienen su origen en la fuerza formal estética. Si pretendieran reunirse las creaciones artísticas que han dado expresión a una vivencia, religiosa en su entraña, habría que incluir las grandes creaciones de todos los tiempos. Pues en el sumo artista palpita también la suma vivencia: diríase que en él alienta lo divino [2].

Y, sin embargo, se interpone aquí también la fatalidad de lo imperfectible. Ningún alma humana ha logrado aprisionar el cálido contenido íntegro de la vida en una creación visible, audible o representable. Y menos aún se ha llegado a condensar en estas formas finitas de expresión el más alto y puro sentido. Por eso se comprende que la más honda conciencia religiosa, sobre todo la empapada de moralidad normativa, se desespere y dude de la suficiencia de todos estos símbolos. Tienen todos algo carnal, algo finito. "Dios es espíritu, y los que le veneran han de venerarle en el espíritu y en la verdad". La religión perespiritualizada acaba siendo hostil al arte.

1 Kierkegaard: *Entwever-Oder*. Obras completas, tomo II, Jena, 1913, pág. 139, etc. Aquí puede verse hasta qué punto el propio Kierkegaard está preso en lo estético.

2 Sobre la tensión entre lo sensible y lo sumo espiritual en que vive el hombre de la Edad Media y las consecuentes formas de expresión artística véase el tratado psicológicamente profundo de M. Dvorak *Idealismus und Naturalismus in der gotischen Skulptur und Malerei*, en *Kunstgeschichte als Geistesgeschichte*, München, 1924.

"No has de hacerte imagen ni alegoría." Aquí ha de buscarse el origen de la iconoclastia de todos los tiempos. Lo mismo que el conocimiento, resulta inadecuado el símbolo estético para el sentido último de la vida. Medido según la norma del sentido religioso, todo elemento unilateral de la vida está condenado al fracaso. Dios sólo puede revelarse en la tácita intimidad.

En esta vivencia se basa también la religión de más fuerte matiz estético: el neoplatonismo, que tiene su origen en Plotino. Ciertamente considera a Dios como creador del mundo y todas las esencias del mundo como formas de ideas o pensamientos divinos e incluso la individualidad como una idea formativa de Dios. Pero Dios mismo sigue siendo la unidad o pluralidad, la *complicatio* de que el Universo puede ser un símbolo, pero perecedero, encadenado a la materia. Aquí también es precisa la desencarnación, la negación de toda materia y toda forma para, llegar a Dios en el éxtasis. El misterio último de la religiosidad se resiste a toda reducción a forma, incluso a forma estética. Por eso también el tipo dualista-religioso acaba por convencerse de la insuficencia de todas las formas de expresión para la suprema sustancia que en la hondura alienta. Incluso la idea estética, que parece haber superado la materia por completo, no pasa de ser un ideal, es decir, un fenómeno concreto-sensible, un reflejo, pero no lo último; una representación pero ¡ay! sólo una representación. Las "madres" [1], es decir, el principio último metafísico, viven fuera del espacio y del tiempo, en lo nunca hollado e informe. Con otras palabras: lo dionisíaco nunca logra insertarse íntegramente en lo apolíneo. Y así, la *redención,* que, según Schopenhauer, Nietzsche y Wagner, procura el arte, no pasa de ser para el tipo puramente religioso algo fugaz y aislado. Es un presentimiento de lo verdaderamente religioso, pero no es lo verdaderamente religioso todavía.

4. El amor es lo que de modo más íntimo parece enlazarse al valor religioso. Hemos hecho notar que en la forma del amor, libre de todo contenido particular, en la orientación valorativa de las posibilidades de valor del alma ajena, se observa ya un factor religioso [2]. Decir que toda vida es sagrada equivale a una valoriza-

[1] *Fausto,* segunda parte.

[2] No nos referimos aquí al amor erótico como fenómeno estético, si bien en la vida real puede constituir la fase previa de esta más honda relación psíquica. Entiéndase lo mismo para el amor biológico basado en la consanguinidad.

ción total de la existencia. Incluso parece residir en el amor algo tan divino que la relación entre Dios y el hombre es pensada a menudo bajo la imagen de esta relación social. En el "trato" de los cristianos con Dios, por ejemplo, alienta este espíritu. El amor extiende en torno suyo una atmósfera religiosa. La verdadera comunidad psíquica comporta siempre el carácter de una comunidad religiosa. Su sentido, cuando no se le anteponen fines económicos, intelectuales o políticos, sólo se puede buscar en ese mutuo cultivo del alma que hemos calificado de religioso. Así ha de entenderse el amor del cristiano primitivo. Las formas comunistas de vida del cristianismo primtivo sólo son su consecuencia y se basan además en circunstancias históricas de todo punto determinadas.

Ha de concederse que ninguna esfera de la vida se sitúa a altura mayor que la social por lo que a la total valoración religiosa se refiere. Por eso las religiones que más niegan al mundo evidencian, sin embargo, una relación con el mundo por virtud del amoroso vínculo que une a la humanidad doliente. El cristianismo y el budismo, con toda su tendencia a negar el mundo, son clarísimas religiones de amor. Pero también este vínculo puede relajarse. Pues el amor precisamente ha de experimentar una y otra vez en las realidades de la existencia cuán escasa es su capacidad para constituir por sí solo el sostén de la vida. Por virtud de este desengaño de que tampoco el amor puede suprimir por completo las barreras entre los hombres, de que la dolorosa individuación subsiste siempre y ha de sofocarse el último resto de propia dicha en ella contenido, se desprende también el hombre religioso de este aspecto de la vida y sólo en el amor de Dios busca consuelo. El "todo o nada" de un Brand quisiera superar también al *Deus caritatis* interiormente. Aun de este vínculo postrero quisiera librarse. Este es el sentido del eremitismo: si es necesario pronto al amor, pero no subordinado al amor, sino en soledad con Dios. Incluso quien no ha llegado al extremo de estas desesperaciones y dichas sabe perfectamente que sólo se conserva fuerza para el verdadero amor cuando se recurre a períodos de soledad y recogimiento. De otro modo se seca la fuente del amor. También en esto se evidencia que el amor religioso en su más honda esencia es siempre, al mismo tiempo, cura religiosa de almas. Crea una comunidad de los que viven religiosamente. Este fuego arde con tal fuerza en él que puede en ocasiones llevar a la exageración y al aparente desamor en la palabra: "Dejad a los

muertos que entierren a sus muertos". La peculiar vacilación del hombre religioso entre el amor de Dios y el amor al hombre y la dicha del refugio último, se refleja en esta poesía de Mörike:

> ¿Puede en el mundo ser para el hermano el hombre
> Como quisiera?
> Pensé en la noche honda y respondíme: ¡no!
>
> ¿De nadie soy yo, pues, sobre la tierra
> Y nadie es mío?
> De la tiniebla llega un trémulo fulgor.
>
> Y a la vera de Dios, ¿podría acogerme
> Tal como anhelo, como tuyo y mío?
> ¿Qué me detiene para no lograrlo?
>
> ¡Una dulce pavura me estremece!
> Me maravilla que un milagro en mí se cumpla:
> ¡Poder llamar mío a Dios sobre la tierra!

5. El papel que la conciencia política (en el más amplio sentido de la expresión) representa en la religiosidad ha de ser captado en sus fuentes, antes de considerar fenómenos derivados como la organización de la comunidad religiosa de la Iglesia y del Estado fundamentado religiosamente. En toda religiosidad, ni puramente afirmadora, ni puramente negadora de la vida, hay una mezcla de afirmación y de negación de sí mismo. Ciertamente la significación del "sí mismo" es, como hemos visto en la primera parte, múltiple en grado sumo. Por lo que a esto se refiere, una religión ética encontrará el sentido de la vida en sacrificar el "sí mismo" inferior en aras del superior. Pero dejamos aquí a un lado el punto de vista ético, y consecuentemente también los significados distintos que al "sí mismo" pueden atribuirse. Sólo nos queda entonces el fenómeno fundamental de que el hombre, ante el sentido supremo de la existencia, se sitúe receptivamente o se considere un beligerante para combatir por la realización de este valor. En términos religiosos: o nos acogemos por completo a la gracia de Dios o nos lanzamos a la lucha por Dios para contribuir al triunfo de lo divino frente al orden no divino del mundo. Las vigorosas naturalezas amantes de la libertad, dueñas de una creadora fuerza de voluntad, sienten en sí mismas viva la divina chispa. Son capaces de luchar con Dios mismo. No se doblan sencillamente bajo la cruz: la blanden como arma en el combate. Esta conciencia de la libertad puede

llegar al extremo de la depreciación de los demás dioses ante el Dios que tiene su trono en el propio pecho: "¿No has llevado a cabo tu mismo todas las cosas, sacro y ardiente corazón?" No es posible agotar aquí la multitud de símbolos en que puede expresarse la relación entre libertad y dependencia, ya por el hecho de que nos veríamos obligados a hacer intervenir lo ético. Lo cierto es que todo orgulloso erguimiento del hombre es abatido a la postre por el destino y acaba en resignación religiosa y en la eterna letanía de la humildad [1]. "Pues ningún hombre ha de medirse con los dioses" [2]. Acaso nadie experimenta tan intensamente los límites de la humana capacidad como la naturaleza dominadora, especialmente vulnerable en este punto.

La voluntad de poder y de libertad que quisiera prevalecer frente al supremo sentido del mundo se evidencia ya en la más primitiva fase de la religiosidad en las representaciones de una *energía* psíquica que se procura fortalecer por la magia, el culto y la oración. El demonio en el propio pecho se siente también como algo divino. De estos fenómenos conocidísimos surge, en una fase más alta de evolución, la idea de una aristocracia religiosa que por el mérito o por la gracia, o por la acción conjunta de ambas cosas, se destaca sobre el hombre vulgar. Predestinación, gracia de Dios, el sentirse instrumento de Dios, sólo son símbolos de índole sociológica destinados a expresar la prepotencia religiosa interior. Pero también aquí tropezamos con el peculiar dualismo de que, no obstante toda la justificación para nosotros mismos, a ninguna parte vamos con nuestro poder: al sentimiento de libertad se mezcla un pío sentimiento de dependencia. En vano intentaríamos hacer luz en esta dialéctica religiosa, mediante una lógica que considera inconciliable lo conceptualmente contradictorio.

Igualmente la oración constituye originariamente una prueba mágica de fuerza que por medios encantatorios debe atraer la asistencia divina. Más tarde llega a constituir prueba de espíritu y de fuerza. Para la mentalidad religiosa no es inconcebible que la fe, la fe militante, sólo con ser *de todo punto irrestricta,* podría llevar a la Naturaleza misma a la órbita del milagro. Pero esto requeriría una total indivisibilidad del alma. Un "¿o?", es decir, duda de que

[1] Véase Kierkegaard, op. cit.: "Lo edificante de la idea de que frente a Dios no tenemos razón nunca".

[2] Véase también *Hiperions Schicksalslied.*

algo semejante podría "superar la fuerza" bastaría para destruir esta misma fuerza. "Creo que murió en virtud de este ¿o?" [1].

Para las guerras religiosas de otros tiempos, para aquella lucha por la verdad única que había de conquistar el mundo, carecemos hoy de comprensión, porque hay demasiado de este "¿o?" en nosotros. Es un error completo pretender interpretarlas en el sentido de meras empresas políticas terrenales. Al contrario, hemos visto cómo aún hoy sólo merced al "Dios con nosotros" puede hacerse la guerra, es decir, sólo cuando el *Dieu le veut* alienta en la conciencia de los que luchan hasta lo más recóndito del sacrificio [2]. El fracaso es entonces tanto más desastroso en cuanto no sólo es síntoma de terrenal impotencia, sino de algo mucho más grave: de falta de ayuda y de abandono por parte de Dios.

Esta doble relación entre la ambición de poder y la religiosidad encuentra expresión en el hecho de que para el tipo religioso nunca puede significar lo último y lo supremo el Estado como poder colectivo organizado jurídicamente. Más bien reconoce este tipo siempre una esfera de poder que no es accesible a la organización política. En tres formas puede manifestarse esta antinomia: 1. La conciencia religiosa, con sus altas exigencias, se enfrenta revolucionariamente al Estado dado y le trasforma. Así el reconocimiento de los derechos individuales del hombre se reduce, en último término, a la fuerza de motivos religiosos. 2. La conciencia religiosa puede también enfrentar al Estado la organización de la comunidad específicamente religiosa, la Iglesia, como una superior organización valorativa, especialmente si en el ámbito eclesiástico se han introducido, junto a los motivos religiosos, motivos marcadamente políticos. 3. La conciencia religiosa puede oponerse al régimen estatal porque éste restringe la libertad espiritual, pretendiendo suplantar la divina gracia, que es la única eficaz, por los medios mecánicos del orden jurídico. Si en la religión realmente sólo de las "almas" se trata, ¿podrá tener el Estado algún poder sobre las almas? Si esta concepción llega a predominar, lo político ha de ceder, pues, el paso a las puras fuerzas psíquico-religiosas. El espíritu no admite órdenes.

En resumen, podemos expresar la relación entre el tipo reli-

1 Björnson: *Ueber die Kraft,* I, escena final.
2 Véase Ferdinand Avenarius: *Baal.*

gioso y el Estado diciendo que se mueve entre dos polos extremos (de acuerdo con los tipos religiosos extremos antes descritos): entre una concpeción estatal completamente religiosa (tal como la encontramos modernamente en Fichte y Hegel, por ejemplo) que venera en el Estado la sede de lo supremo y ve en él un Dios terrenal, y un anarquismo religioso que precisamente en la voluntad de poder ve lo completamente antidivino. Hay una tercera concepción intermedia que ve en la Iglesia, considerada como una regulación de las relaciones de la vida orientada *originariamente* en sentido puramente religioso, un orden de vida ya suficiente y a la vez supremo.

Hemos llegado a un punto rico en antinomias. La siempre enmarañada complicación de las circunstancias históricas enturbia la visión de las puras estructuras fundamentales. La Iglesia, en el más alto sentido, sólo ha de ser siempre algo invisible, no organizado. Pues la comunidad, en el sentido vital más alto, no tolera como tal vínculos impuestos desde fuera. Pero no es posible aislar este sentido religioso de las demás esferas de sentido de que surge. Por eso la Iglesia, como institución visible, habrá de intervenir siempre en las relaciones sociales científicas y económicas de la vida, en parte con el propósito de educar religiosamente y en parte bajo la forzosidad de ordenar y regular la vida desde los fundamentos naturales y económicos hasta las alturas espirituales. Ahora bien, la Iglesia se encuentra siempre con regímenes de vida, ya organizados, surgidos del sentido parcial de esferas singulares, como la familia o el Estado terrenal, por ejemplo. No puede eludir la rivalidad frente a ellos. El requerimiento de dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios podría cumplirse fácilmente si ambas esferas de sentido estuvieran perfectamente deslindadas y fuesen paralelas. En realidad se entrecruzan en mil puntos.

El místico trascendente, que pretende anular la vida terrenal, puede negar el Estado y sentirse avecindado ya en la comunidad de los santos. El místico inmanente aspirará a infundir la suprema sustancia ética al orden terrenal de la vida de acuerdo con un depurado ideal ético de humanidad, pero no necesitará una comunidad de credo *organizada*. Para él es la vida misma el sacro lugar de su devoción: su Iglesia. La naturaleza dualista-religiosa, en cambio, siente la necesidad, según regla siempre renovada, de trazar la línea divisoria entre Iglesia y Estado, lo mismo que entre saber y

creer. Para este tipo el Estado sólo tiene una función condicionada. Pero sabe muy bien que es imposible regular la convivencia real solamente desde la altura de las últimas certidumbres sacrosantas. La Iglesia tampoco es para él otra cosa que *una* forma social y no la que comprende a todas las demás.

Así, la dualidad de su estructura interna se extiende a las relaciones sociológicas. Y aquí se refleja de nuevo la peculiar dialéctica de la esfera religiosa: no puede desasirse por completo de las esferas singulares de la vida, mas cada una de ellas, precisamente por ser singular, constituye más un peligro que un cumplimiento de su sentido.

III

El prejuicio de que los procesos de motivación se verifican en todos los seres humanos de la misma manera hace mucho tiempo que hubiera debido quedar refutado por la observación de las naturalezas específicamente religiosas. Se comprende que en su conducta *decisiva* no estén determinadas por consideraciones de utilidad [1], ni por preceptos prácticos de carácter general o por el gusto moral simplemente. Pero tampoco puede decirse, sin más, que su motivación arraiga siempre en el supremo valor vivido en cada caso. Pues en toda forma de vida ocurre que el supremo valor vivido efectivamente es el decisivo cuando se tiene libertad de decisión [2]. Lo esencial reside en el hecho de que el hombre religioso se sitúa con su motivación en la definitiva conexión de valor, que no sólo determina su vida personal como conjunto, sino también el sentido total del mundo. Se evidencia, pues, afín al hombre estético, que ha logrado la forma interior en el hecho de que su actitud se guía por la honda intimidad. Pero se diferencia en que el hombre religioso pone la salvación de su alma por encima de su desarrollo armónico en todas direcciones. Quiere decir esto que obrará de acuer-

1 Por eso no ha de esperarse aquí la afín forma técnica de motivación para la que el fin ya por su utilidad queda suficientemente justificado y a la que sólo interesa teóricamente la adecuación de los medios.

2 Sobre "los motivos y quietivos de las gentes"; véase: F. Niebergall: *Wie predigen wir dem modernen Menschen?* Tubinga, 1909. Especialmente página 91, y siguientes.

do con el vivido sentido del mundo, aunque para ello se vea obligado a mortificar y a negar toda su vida inferior. En qué consiste para él el supremo valor en su contenido no puede decirse de una manera general, pues es algo que cambia con las individualidades. Ya los tres tipos religiosos fundamentales que hemos distinguido (no es aquí nuestro propósito su análisis detallado) se diferencian en esto. La afirmación, la negación y la valoración dualista tienen también la clase de motivación. La primera se basa en el arraigado sentimiento de que "quien es bueno en su más oscuro impulso es consciente ya del recto camino". La segunda tiene su origen en la desconfianza que inspiran los valores limitados de la vida y también en la desconfianza incondicionada en sí mismo. El ascetismo es aquí el motivo cardinal [1]. En el tercer caso, finalmente, se observa la preocupada y cuidadosa vigilancia por poner en claro si los propios motivos se originan en el lado oscuro o en el lado luminoso del alma.

Pero la condición formal del hombre que pone su existencia toda bajo el dominio del supremo valor comprensivo del alma y del mundo puede, de modo general, expresarse diciendo que se siente poseído de una plenitud dichosa que determina su conducta activa y pasiva. En terminología religiosa se llama *gracia* de Dios a esta presencia del supremo valor del mundo en la conciencia individual. Según la estructura psicológica del individuo y según la especial situación, puede producir el efecto de supremo *motivo* de tensión que desencadena las energías hasta el extremo último de dar la vida o de *quietivo* que produce paciencia y resignación en una determinación de valor inalterable. El destino puede, pues, ser quebrantado espiritualmente en virtud de una enorme voluntad que se rebela, o puede ser soportado pacientemente bajo el signo de una divina predestinación. En cuanto el destino no es concebido teóricamente en la actitud religiosa como el mero encadenamiento causal de las circunstancias, sino como consecuencia de un orden supremo del mundo, siendo, por lo tanto, "entendido" interiormente o pre-

1 Joachim Wach nos ofrece hondos análisis psicológicos de estos dos tipos en *Der Erlösungsgedanke und seine Deutung*, Leipzig, 1922, pág. 30: "A la más inmediata consideración se evidencia que la dedicación y el sacrificio enormes que toda gran obra cultural requiere no son realizados por el tipo humano que se afirma a sí mismo, sino que surgen de la hondura del afán de redención, del anhelo y amor".

sentido como algo pleno de significación, se convierte en predestinación para el hombre religioso. En la fase primitiva se hace comprensible por medio de imágenes antropomorfas. En fases superiores de la evolución la predestinación no es otra cosa que la orientación interior del hombre hacia lo que ha de ser *verdaderamente* valioso para su perfección. Lo mismo ocurre con la oración. En la fase primitiva sólo es un medio mágico para ejercer influencia en la marcha de las cosas de acuerdo con el propio anhelo. En fases superiores es una petición de *fuerza,* de virtud para el valor. Y como la ilusión subjetiva nada cambia en el curso del mundo, la acción de la oración ha de buscarse sólo en la fuerza que procura, ya para someterse con resignación a un destino dado, ya para mantener frente a él la fe en el valor supremo. La oración pertenece, pues, al cultivo del alma. El hallazgo de esta virtud, de esta fuerza, es vivido por muchas naturalezas casi a modo de catástrofe, como una erupción de hondas energías vitales. Puede desarrollarse, sin embargo, como un tácito brotar íntimo del alma. Las naturalezas de la primera especie —naturalezas de renacimiento o regeneración las llamo— son motivadas por estas vivencias eruptivas con carácter catastrófico. Las otras —las almas tranquilas— diríase que no deciden ni consideran y que su obrar no es otra cosa que un espontáneo fluir de energías espirituales henchidas de Dios. Podría llamarse un "daimonion" a esta forma de motivación, sin que tenga que limitarse, a la disuasión, como en Sócrates [1].

Quien alguna vez ha pasado por la vivencia de este sentirse llenos por la plenitud del valor supremo, quiere volver siempre a vivir esta experiencia venturosa. Considera su acercamiento a tal estado o su alejamiento como proximidad o lejanía de Dios. Por lo general se añade la vivencia ética, convirtiéndose lo uno en conciencia de pecado, culpa, discordia con Dios, y lo otro en justificación, reconciliación y redención interior.

Finalmente se mezcla a todo esto un factor que no se refiere a la interioridad del alma, sino a la adecuación o inadecuación del mundo a las supremas exigencias valorativas de la conciencia religiosa. En un nivel inferior llámase a estas actitudes (religiosas ya) ante el mundo, optimismo y pesimismo. A un más alto nivel determinan

1 La distinción es vaga en cuanto que a la erupción suele preceder, por lo regular, un religioso período de latencia, e inversamente, el tranquilo brotar apremia al hecho algunas veces.

la medida de divinidad o indivinidad, santidad o profandad atribuíbles al curso total del mundo. Pero siempre será peculiar función unificadora de la conducta religiosa afirmar el supremo valor total de la existencia, sea contra el curso del mundo efectivamente experimentado o en virtud de una interpretación más honda, de ese curso, sea como hallazgo de Dios o como superación del mundo, o como resignación ante el destino dado o como elevación interior sobre su exterioridad y su diferencia al valor. Tanto el tranquilamente resignado como el apasionadamente rebelde pueden ser religiosos. Pues en su conducta encuentran ambos redención espiritual y con ello fuerza.

Los ejemplos más puros de estas formas de motivación religiosa se encuentran allí donde el autoanálisis y la psicología, aguijados por el interés religioso, alcanzan su punto culminante, es decir: en la mística y en el pietismo. Como aclaración de lo expuesto puede servirnos la biografía de Jung-Stilling, que nos ofrece multitud de ejemplos de la peculiarísima estructura de las decisiones vitales condicionadas religiosamente. Su forma fundamental es en Stilling claramente quietista. En realidad no es ya el hombre quien obra, sino Dios en él y a través de él: "Esperaba una señal del Padre celestial, pues como quería estudiar por pura fe, no debía obedecer en nada a la propia voluntad". Ahora bien, esta desconfianza ante la propia naturaleza (pecadora) aparece mezclada en el quietismo del siglo XVIII con un interés, casi galante, en los propios instintos, que con bastante frecuencia se cargaban a la cuenta de Dios: "Sería terrible que Dios hubiera puesto instintos e inclinaciones en mi alma y que su providencia me impidiera satisfacerlos mientras viva". En nadie puede verse con mayor claridad que en Jung-Stilling cómo este tipo de motivación es perfectamente compatible con la inmoralidad objetiva. Stilling dejaba siempre que el buen Dios pagara sus deudas [1]. Contrajo matrimonio en un momento de arrebato que atribuía luego a la causalidad divina. Más tarde, al afianzarse el rasgo racionalista de su carácter, él mismo juzgó estas decisiones como "impías", "pues el más alto deber de todo cristiano es no dar un paso si no es guiado por la providencia, sobre todo en lo que se refiere a la elección de cónyuge, de acuerdo con las reglas de la razón y la conveniencia, *y una vez que esto ha acontecido convenien-*

[1] "¿Quién despertó, pues, el corazón de este amigo en el preciso momento en que era necesario?"

temente, esperar la bendición de Dios..." Así se mezclaban la religión y el amor en su arrebatos histéricos. No lo entendían así ni Stilling ni sus padres: veían en ello revelación e influjo divinos y concluían que... Pero aún más tarde se descargaba Stilling en el sentido de que "al cabo en nada había contribuído a la determinación y decisión de su destino" [1].

En forma mucho más pura vuelve a aparecer el mismo tipo fundamental en los custodios del Señor de más alto rango, en los *Monólogos* de Schleiermacher. Tendría que analizar la obra entera para demostrar que esta forma de "introspección" orientada en el sentido de lo infinito en la propia intimidad lleva a consecuencias de todo punto especiales por lo que respecta a la forma de motivación. Se corre peligro de equiparar todo esto con la humanidad estética de sus contemporáneos. Pero la totalidad de que aquí habla Schleiermacher es completamente distinta. "No hay acto en mí que pueda considerar aisladamente, ni acto del que pueda decir que constituye una totalidad. Toda acción pone a contribución todo mi ser: nada está dividido" [2]. Característica es aquí ya la reducción de todo obrar a una acción interior, a una total autodeterminación en sentido religioso.

A la especial forma de motivación responde, naturalmente, un *ethos* especial. Hemos indicado ya –y trataremos de ello con más detalle en la parte siguiente– que a toda esfera de la vida responde un *ethos unilateral y específico,* pero que la norma totalitaria, la moral como totalidad, sólo en una conexión religiosa de sentido nos es dada. En términos metafísicos la moralidad no es otra cosa que el acorde de la esencia individual con el supremo sentido del mundo a ella accesible. Dicho con el simbolismo religioso: la complacencia ante Dios o la imagen y semejanza con Dios (ὁμοίωσις τῷ θεῷ).

Así como, junto a las formas singulares de vida y su religiosidad específica, hemos esbozado el tipo religioso abstractamente como una forma especial, puede también caracterizarse el peculiar matiz en que se manifiesta el *ethos específico* religiosamente orientado. Pues este proceso psíquico, que es objeto de un metódico cultivo especial y cuyo fin último es la propia redención, es algo diferente de la aprehensión del sumo valor en la lucha de competencia entre los distintos valores de la vida. Hay una especie de

1 Léase desde este punto de vista todo el original.
2 *Monologen,* edición príncipe, pág. 24.

predisposición receptiva para el ingreso de este algo supremo en el alma, y a este estado se llama *pureza*. Precisamente cuando la partipación de la divina gracia se acentúa de modo tal (por encima de las propias obras) no queda, como fin último del cultivo del alma aplicado a nosotros mismos otra cosa que *conservar la pureza del vaso*. Pureza para el dolor, pureza para la alegría... "A quien cumple su misión ambos le sonríen".

IV

No habría religiones si no existiera el misterio de la individuación. Lo más solitario y lo omnicomprensivo se enfrentan como sujeto y objeto en la religiosidad. Por eso lo individualísimo, lo más individual que existe, tal vez en la última hondura sea algo idéntico a la vivencia de este destino: ser totalmente para sí. No necesitamos suponer que el sentido del mundo es múltiple. Cada uno le vive por modo de todo punto particular, cada uno tiene su Dios especial. No es realmente posible agotar la multitud de tipos que resultan de la diferenciación de la actitud religiosa fundamental. Pero pueden trazarse algunas líneas que parcelan el campo. Ahora bien, no puede ser aquí nuestro propósito clasificar las religiones históricamente dadas según sus motivos espirituales, a menudo complejísimos. En semejantes intentos hay necesariamente un *dilettantismo* reprensible en cuanto se parte de los "residuos" de la antigua religiosidad y de sus representaciones en vez de procurar revivir desde dentro estos sistemas de vida. Incluso nombres sonoros no quedan libres de tal reproche. Por nuestra parte nos proponemos algo accesible: el análisis de las variedades de la conducta religiosa en cuanto son comprensibles partiendo de la estructura vivencial del sujeto.

Como en todas las formas de vida precedentes, anteponemos la diferencia entre el tipo creador y el tipo receptivo. Hay individuos que tienen su propia religiosidad, mientras otros tienen, más bien, una religiosidad recibida. La suma potenciación del primer tipo es el espíritu religiosamente creador, redentor o profeta, que ha vivido en sí mismo una nueva revelación del valor supremo y —si se trata de una naturaleza social— aspira a suscitarla en los demás. Pero los "demás", en su más genuina variedad, alcanzan su tipo más

densado en los ortodoxos y creyentes tradicionales, que consideran algo sagrado por el simple hecho de que se ha creído en ello siempre y por todos y que a la más leve desviación de los viejos valores replicarán con un "crucificadle". La evolución del protestantismo ha demostrado qué enormes crisis culturales surgen cuando a la personal religiosidad de *cada uno* se le deja vía libre [1]. Por su parte, todo ortodoxismo nos enseña cómo con la extinción de vivencias religiosas originales puede morir una religión entera, quedando sólo una triste envoltura de poder, un montón de letras sin espíritu.

A esta distinción se aproxima otra. A los partidarios de la religiosidad histórica corresponden los tradicionalistas, y los metafísicos y místicos a los defensores de la religiosidad personal. Quien encuentra acceso a la religión por la historia, que se convierte, naturalmente, en historia sagrada de redención, reclama una revelación exterior, ya sobrenatural, ya pensada sólo como eminencia espiritual. Para él la *realización* de lo "ejemplar" constituye un factor esencial del proceso redentor. Así, A. Ritschl pone el centro de gravedad religioso en el Cristo de la historia. En cambio, quien busca el camino de Dios por sí mismo se inclina a desvalorar lo histórico y a sustituirlo por los valores eternamente presentes: lo moral o lo racional como puentes tendidos hacia Dios [2]. Pueden concebirse grados intermedios entre ambos tipos.

Aquí tropezamos de nuevo con un tercer punto de vista. Toda vivencia de valor es referida a conexiones objetivas, y ya por este hecho depende, en grado sumo, de la intelección teórica. Como hemos visto, estos objetos pueden tener su origen en la producción imaginativa, que debe orientarse, sin embargo, por un acto de sentido espiritual. La conducta religiosa nunca es suscitada en la mera materia prima de la vida, sino que supone siempre parciales vivencias de valor y de sentido, referidas por ella a algo supremo y final. Con otras palabras: antes de que la vivencia religiosa haga

[1] Pues el factor fundamental del protestantismo —si se sigue su historia de cuatro centurias— es la liberación del sistema de valores individuales. En este significativo progreso —más que en el llamado capitalismo— ha de buscarse *la* causa de las grandes crisis culturales últimas. Pues a esta individualización no ha seguido una síntesis verdaderamente comprensiva. Todos los grandes problemas de la vida han de resolverse en el plano religioso en primer término. Esta nueva síntesis constituye la futura misión del protestantismo.

[2] Véase Lessing: "Las verdades históricas contingentes nunca podrán constituir prueba de verdades racionales necesarias" Fichte: "Sólo lo metafísico, y en modo alguno lo histórico, brinda la bienaventuranza".

su aparición ha de estar ya dada una dirección específica de sentido, ya sea teórica o económica o estética o las tres combinadas y elevadas al plano de las conexiones de sentido de índole social.

Teniendo esto presente se podrán dividir también las naturalezas religiosas según la esfera que da ocasión a que se produzca la orientación hacia el valor supremo o la devoción. Suelen mencionarse aquí —Max Müller dividió de acuerdo con ello, las religiones [1]— la Naturaleza, el mundo de los hombres y el "sí mismo". A quien ha seguido con atención nuestras consideraciones, se le evidenciará la insuficiencia de esta pretendida articulación histórica para el punto de vista puramente sistemático. Pues, por ejemplo, no se decide, en absoluto, si se mienta a la Naturaleza según su significación teórica, económica o estética. Hay una infinita distancia entre un primitivo adorador del sol y un Espinosa o un Shaftesbury. El uno venera, ante todo, la energía conservadora de la vida de la Naturaleza; el otro, su racionalidad, y el tercero su belleza. Y con el mundo humano y con el "sí mismo" ocurre otro tanto. Una religión puede tener en el amor sus raíces, pero también en motivos claramente políticos y jurídicos: piénsese en las religiones nacionales de guerra. Incluso con el ideal de la belleza humana se puede crear un mundo de dioses. Ahora bien, si se encuentra lo supremo en lo hondo del propio yo, siempre queda en este misticismo de la experiencia interior el problema de si hay un rasgo teórico o estético o el acusado rasgo ético de la propia superación, purificación y autodeificación. Se verá, pues, que es preferible poner en el lugar del objeto primario, la esfera espiritual en cuya forma y sentido se convierte el objeto de que se trata en motivo de religiosas vivencias. Habrá, pues, por abstracta diferenciación, que tener en cuenta si una religiosidad o una religión objetiva evidencia un matiz preponderantemente económico, estético, teórico, social o político. Incluso dentro de una religión históricamente dada, que siempre muestra una síntesis determinada de estas parciales direcciones valorativas, puede el individuo alcanzar su sentido por caminos sumamente distintos. El racionalismo del siglo XVIII hizo del Dios cristiano del amor un Dios de la verdad y de la ley. Los puritanos reconocían un Dios bélico. Schiller sentía la nostalgia de los dioses de Grecia y Klinger

[1] Véanse las lecciones de Gifford sobre religión natural, física, antropológica y psicológica.

buscaba a Cristo en el Olimpo. El señor de Rochow, en cambio, afirmaba que para los hombres es Cristo lo más útil del mundo. Finalmente, con el Dios de los cristianos pueden también hacerse negocios, como se ha hecho política.

En el moderno protestantismo tenemos gnósticos filosóficos, prácticos sociales, pastores políticos y visionarios estéticos. Así, pues, no la idea en su mera forma, sino la conexión de sentido en que se manifiesta es lo decisivo en la articulación de las naturalezas religiosas.

Pueden articularse también los tipos de hombre religioso según el ritmo y el método de su vivencia. Hay quien acompaña toda su vida con la religión, como si esta fuera una suave música –como Schleiermacher–, y hay quien pasa por períodos de exaltación y de abatimiento religiosos, como la mayoría de los místicos extáticos. En algunos –como hemos visto– se verifica de modo continuo el proceso religioso, mientras en otros se presenta como una erupción y una regeneración repentina [1]. El uno se siente asido por Dios y el otro procura asir a Dios, es decir, practica un metódico cultivo del alma para suscitar en su espíritu la vivencia de Dios. Unos lo ven todo a través del prisma religioso, incluso lo cotidiano, mientras para otros hay en la vida ciertos puntos de aparente indiferencia religiosa. Para éstos el domingo es como una zona aparte de la otra existencia. Contrastes como el del supranaturalismo y el del punto de vista de la inmanencia, que hemos reducido antes al grado de oposición entre la exigencia activa de valores y la entrega a la conexión más alta de valores que se ofrece, se relacionan parcialmente con este ritmo de la vivencia.

Consideremos, finalmente, cómo está estructuralmente condicionada la diferencia entre el símbolo de un supremo principio personal del mundo y de un supremo principio impersonal del mundo. La vivencia religiosa se produce necesariamente como un acontecimiento espiritual en la persona. Pero no es necesario remontarse a un poder personal como su causa. Es perfectamente posible situarse ante el mundo en una actitud devota sin interpretar su plenitud de

[1] Véase también la clasificación de James en ligeras y graves, cuyo principio estructural, ciertamente, no se trasluce con perfecta claridad. Véase también en conexión con estas diferencias típicas mi *Psicología de la edad juvenil* publicada en la Biblioteca de la *Revista de Occidente,* sobre todo el capítulo XIV: "Tipos del sentimiento juvenil de la vida".

sentido partiendo de la persona de Dios. Lo propio del yo inherente a la esencia de la personalidad contiene una limitación que a muchos les parece inadecuada para poder ser lo sumo. La personalidad de Dios es sólo un reflejo simbólico del único modo en que lo espiritual es accesible al hombre. La tendencia religiosa que quisiera "entender" significativamente la conexión *íntegra* del mundo partiendo del punto de vista del valor supremo, impulsa a suponer una persona de infinita plenitud de valor como principio del mundo, si bien no puede pasarse por alto la antinomia teórica entre personalidad e infinitud. Pero hay también un punto de vista "desinteresado" que interpreta el curso del mundo allende todas las categorías sociológicas de relación personal. En un último término el propio destino puede ser amado y venerado como misión, como "determinación", sin concebirlo como derivación de una voluntad antropomórfica de valor. Cabalmente se evidencia la eterna entraña del personalismo en el hecho de que *nos corresponde* dar un sentido a la necesidad y hacerla ingresar en el mundo de los valores de nuestro interior *como si* para nuestro supremo destino así estuviera dispuesto. Entonces, Dios no es otra cosa que lo sumamente personal en nosotros que da sentido. Mas quien afirma la ausencia de sentido del mundo expresa el sentimiento de una actitud que esperaba encontrar sentido y ha quedado profundamente desengañada. Aquí tenemos también un auténtico tipo religioso que consideraremos para terminar.

V

Puede imaginarse una actitud religiosa en la que la suprema vivencia de valor mana de la recusación de un pretendido valor supremo que insta, apremia al alma. Cuando al supremo valor de la conexión vivencial se le niega el íntimo asenso, nos encontramos ante una patología de la vida valorativa que no podemos considerar ya con los medios de nuestra psicología del sentido. En la terminología cristiana se llama a este fenómeno "pecado contra el Espíritu Santo". Cosa distinta es ya cuando es combatido lo supremo de lo tradicional o lo supremo del medio social en que se vive porque se anhela y presiente algo todavía más alto. Sólo aparentemente es esto "irreligión". Pues bajo la forma de lucha contra la religión

dada late una religiosidad superior que, por decirlo así, sólo pretende recusar el nombre de que se hace mal uso. Se puede ser irreligioso por impulso especulativo investigador, por afán materialista de placer, por ilusionismo estético y por severísima dedicación a la práctica de la humana vida terrenal. También aquí se trata de disfrazadas religiosidades de más simple grado que no se entienden a sí mismas. Pero se puede ser explícitamente irreligioso por religión. Por lo regular, se observa en este caso una recusación de las religiones tradicionales:

> ¿Qué religión reconozco? Ninguna
> de las que me nombras. ¿Por qué? Por religión.

El movimiento positivista, con su recusación de la religión trascendente, ha creado una religión de la humanidad de base sociológica e inmanente. Puede observarse esto ya en Comte y más tarde en Guyau con su libro *L'irréligion de l'avenir.* Y en Nietzsche se advierte con toda claridad que su irreligión se mueve en demanda de una superior religión de la fuerza y del orgullo humano, así como su inmoralismo sólo es aspiración de una moral superior.

Esta rebeldía íntima arraiga más hondo cuando no es suscitada por formas dadas de religión, sino por la vivencia de que el mundo, considerado de acuerdo con nuestras supremas exigencias de valor, carece de sentido. Mas tampoco tenemos aquí una negación universal de la religión, sino su resignado acogerse a la callada interioridad. Ya de lo que antecede se deduce que el ateísmo no siempre es irreligión. Pues el símbolo de Dios no se incluye necesariamente en las formas fenoménicas de la religión. Sólo tiene interés independiente el ateísmo cuando no niega a Dios, sino el sentido del mundo. Pero también aquí se observa algo específicamente religioso, una contenida protesta contra algo de que no puede uno desasirse *por completo,* una lágrima por algo que se ha perdido con dolor. Juan Pablo se ha puesto a sí mismo ante el alma el carácter de impensable que tiene el ateísmo jugando con la idea de que Dios no existe. Su "Sermón de Cristo muerto desde lo alto del mundo sobre que no hay Dios" [1], sólo es la confirmación sentimental de su invencible fe. Así, por lo general, se observa siempre aún algo de

[1] *Obras escogidas*, Berlín, 1847, tomo 8, pág. 336.

fe en el auténtico ateísmo, por lo menos, la fe en el Dios propio, absolutamente interior, que ha derrocado a los demás dioses.

Nos encontramos ante el último problema de la religiosidad al considerar el caso de la ausencia de toda certidumbre de valor en lo más íntimo del alma. Aquí tropezamos ya con la total recusación de la actitud religiosa. Si se basa en el mero padecer y en inconsistencia interior no puede fundamentar ninguna forma de vida. Pero también esto puede, al cabo, convertirse en un estilo consciente y querido de vida. El nihilismo, incluso el relativismo práctico (con el que nada tiene que ver la perplejidad teórica de cómo se deben fundamentar intelectualmente los valores), aseguran que la vida carece de sentido. Cuidémonos de juzgar aquí ligeramente. Un individuo de esta índole puede que dé expresión a su naturaleza con toda honradez. Pero la cuestión es saber hasta qué punto es posible concluir el curso de un día poseído de esta convicción. Y casi parece que esta "confesión" precisamente aún encierra una especie de hondísima y dichosa certidumbre. Quien no es ya capaz de llamar suyo a ningún Dios, se da, finalmente, al diablo. Mas su esencia no es cabalmente una indiferencia al valor, sino una inversión de valores. Sólo quien fuera capaz de decir: *ningún* valor vale, habría asido en la irreligión la estructura íntegra de su esencia. Pero no ha nacido tal hombre.

TERCERA PARTE

CONSECUENCIAS PARA LA ÉTICA

1. EL PROBLEMA ÉTICO

UNA investigación psicológica no debe, ni puede. emitir juicios éticos de valor. Considera la estructura de las formas vitales todo lo más por lo que respecta a su consecuencia interior, mas no desde el punto de vista de su valor o desvalor moral. Si en la parte precedente hemos ocasionalmente rozado la zona ética, ello fué porque también lo moral, naturalmente, tiene su psicología. Juzgamos entonces el valor moral según el criterio popular, que, en parte, pone ya un cierto acento de valor en las expresiones verbales.

Mas no hemos de conformarnos con esto; aunque sólo sea por el hecho de que no ha faltado, ciertamente, quien ha echado de menos entre las formas de vida la específicamente moral como la séptima posible. Es costumbre, en el círculo de los kantianos sobre todo, colocar lo moral en la misma línea que lo lógico y lo estético. Ya en Platón encontramos juntas las tres ideas de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello, siendo lo bueno, ciertamente, lo más alto. Otros añaden como cuarta la idea religiosa de la santidad. Por diversamente que pueda ser determinada la mutua relación entre estas tres o cuatro ideas, el hecho es que en todas partes se admite que lo moral constituye un orden de valores por sí.

De esta concepción se aparta considerablemente la aquí defendida. Punto central de ésta es que la moralidad en general no representa una especial esfera de vida, sino tan sólo una *forma* de la vida, que puede hacerse sentir o no en todas las zonas [1]. Para la

[1] Que en el resultado se evidenciará una relación especialmente próxima entre las zonas moral y religiosa, no puede sorprender después de las preliminares indicaciones que hemos hecho. Los valores morales comparten con los religiosos el carácter de lo total y lo definitivo. Y si de los valores que el alma *pone* retrocedemos al valor del alma *misma* en la conexión del mundo, lo moral, de hecho, desemboca en lo religioso.

adecuada comprensión de este proceso de ideas debemos recordar que nuestra investigación se remonta siempre a las elementales direcciones de sentido. Por ejemplo: así como el factor por nosotros designado como "político" no explica aún la compleja esencia del Estado, no debe esperarse que aquello que caractericemos como sentido elemental de lo moral sea ya idéntico a una "moral" históricamente dada. Ahora bien, debemos asentar aquí las condiciones previas, partiendo de las cuales incluso el más complicado fenómeno de lo moral podrá ser finalmente comprendido.

Acudimos, para este fin, a nuestro procedimiento aislador e idealizador, y hacemos surgir lo moral por gradual composición de los momentos dotados de sentido que en ello participan.

Anticiparemos, por de pronto, algunas determinaciones conceptuales. La expresión "valor" es usada en muy distintas significaciones de las cuales las más lata comprende las tres siguientes significaciones especiales: puede considerarse como "valor" [1] una *esencia* de valor, es decir, una especie general de valor cualitativamente determinada, como el valor económico, el valor moral, el valor religioso. A estas esencias de valor responden dos formas de *realidad de valor*: [2] la realización del valor en un objeto (o proceso) real que, aparte sus otras cualidades, puede participar también en una esencia de valor de modo tal que ésta, por así decirlo, "aparece" en él *(objeto de valor)*; [3] la realización del valor en un sujeto real psicológico como *vivencia de valor o acto de valoración* en que, a su vez, esta o la otra esencia de valor puede estar presente. Cuando queremos expresar de modo especial esto último, es decir, la determinación genérica constante del valorar, hablamos de direcciones valorativas.

Cuando, sin más explicaciones, se habla de los "valores" de una personalidad, es que se alude al fenómeno unitario de un complejo graduado de direcciones valorativas que ha echado firmes raíces en la disposición valorativa constante de un sujeto real. En este sentido puede hablarse también de la constitución valorativa o de la total dirección valorativa de una persona. Se piensa entonces en la gradación de los valores dentro de las constantes disposiciones valorativas de un ser vivo, acaso aduciendo incluso las distintas esferas de objetos reales a que su valoración estimativa se dirige permanentemente.

Aún podría distinguirse en él una determinación valorativa del

ser y del obrar. La primera consistiría en la configuración valorativa permanente que se observa en la esencia y en el carácter de un ser humano, sobre todo en su "intención" como esencial actitud valorativa. Consistiría la segunda en las decisiones que toma influído por el medio y por el destino. Tanto en él mismo como en el juicio ajeno, estas decisiones están sometidas a determinados puntos de vista de valor. Llamo *motivos* a la valoración individual real o dirección habitual de valor que guía la autodeterminación del hombre. En el presente capítulo se tratará preferentemente de *la* forma de valoración de la personalidad cuya crítica se dirige a la autodeterminación del obrar y del ser, es decir, a la formación de los motivos. Es la peculiaridad de los motivos —en contraste con los "sentimientos", tan favorecidos hasta ahora en ética— la que diríase que con *una* cadena ciñe la esencia general de valor, el acto volitivo singular y el objeto real de valor que intenciona, a que se dirige (o por lo menos la representación del resultado). Mas en cuanto el acento decisivo no recae sobre los objetos reales como tales, sino sobre el género de valor esencialmente determinante (el momento en primer lugar mencionado), el enjuiciamiento ético —según Max Scheler ha alegado convincentemente contra Kant— se desliga de los singulares propósitos del hombre en el mundo real, transfiriéndose a las esencias de valor que en su intención predominan. Pues la esencia general de valor es la que coordina la decisión y la representación del resultado dentro de una esfera de valor determinada. Ahora bien, que luego, en virtud de medios adecuadamente elegidos desde el punto de vista causal, se logre *realmente* el resultado pretendido por la acción (el propósito), no depende siempre del hombre y, por de pronto, es éticamente secundario [1].

Al hacer depender el carácter moral de valor de la índole y de la altura de la esencia de valor que juega el papel decisivo en la motivación de un ser humano, queremos decir que el valor supremo que en la vivencia de una personalidad puede insertarse habría de ser considerado como equivalente a su valor moral. Moralidad sería, pues, tanto como autodeterminación del ser y del obrar por el valor supremo. Pero en esta teoría, aparentemente tan

1 Por lo demás la sociedad (cuyo criterio no entra aquí aún en consideración) interpreta un cierto grado de incapacidad teórica como mácula moral, incluso jurídicamente, en parte, cuando se presume que el actuante "debiera haber sabido".

sencilla y natural, quedan sin aclarar dos puntos: [1] si el hombre por sí tiende siempre al valor *objetivamente*[1] supremo, y [2] si la forma de una aspiración sin obstáculos a este valor es lo regular.

Veremos que ni lo primero ni lo segundo ocurre siempre. Mas si no *siempre* ocurre, no puede ser considerado como *el* criterio decisivo de lo moral. Luego tiene Kant razón al ver en el factor *normativo,* en la vivencia del deber, *el* hecho de conciencia específicamente moral.

Utilicemos un preliminar proceso de pensamientos para llegar a esta intelección. Supongamos un ser apto sólo para vivir un género de valor único; sólo valores económicos, es decir, de utilidad, por ejemplo. Para semejante ser no habría realmente otra determinación que la de buscar el máximum de utilidad. "Y si es impulso, es deber", podría decirse aquí, en verdad. Aquello a lo que por íntimo impulso aspira es, sin más, idéntico a lo que semejante ser puede exigir de sí mismo. En todo caso podría decirse que si se conforma con una utilidad inferior a la máxima asequible incurre, por lo que a su deber toca, en una especie de negligencia del deber. Se le podría reprochar desidia, indiferencia, disipación, pero no desamor, ya que, según lo previamente supuesto, carece en absoluto de aptitud para una vivencia de valor socialmente orientada. Si imaginamos, en cambio, otro ser cuyas vivencias de valor se restringen a la *sola* clase que se designa como social, y suponemos que semejante ser puede, él mismo, vivir de estos valores (es decir, del amor) al mismo tiempo, este ser no tendría más deber que el amor y que podría considerársele moral en la medida en que obedece a este supremo imperativo de su naturaleza.

Pero éstas son construcciones mentales. No es el hombre criatura que viva sólo en virtud de *una* clase de valores. En su conciencia coinciden vivencias de valor de diversa especie. Existe, pues, en él no sólo un conflicto por lo que se refiere a la jerarquía de los valores dentro de una y la misma clase de valor, sino por lo que respecta a la *clase* misma de los valores. En la información de la vida los valores inherentes a las funciones del conocer pueden tropezar con los valores políticos, los egoísto-económicos con los sociales, los religiosos con los estéticos, etc.

Antes de avanzar en el examen de esta situación, construyamos

[1] Objetivamente en el sentido crítico descrito ya.

un ser en el que estuvieran comprendidas todas las direcciones de valor que se nos han evidenciado en las formas de vida, mas pudiendo todas, al mismo tiempo y en idéntica medida, determinar la intención y la conducta. Semejante ser aún sería hombre, ciertamente, pero sería universal en los límites de lo humano: "Llamaríale don Microcosmo". Esta fáustica naturaleza viviría la omnilateralidad de sus tendencias de valor y cumpliría su destino satisfaciendo en la máxima medida todos sus impulsos espirituales al mismo tiempo. De deber no podría hablarse aqui. Todo lo más de deber de universalidad y superhominidad.

Si consideramos ambos aspectos veremos, pues, que la configuración valorativa de todo punto parcial no ofrece ningún problema, y la de todo punto omnilateral tampoco. Luego el fenómeno ético fundamental sólo podrá producirse en un ser al mismo tiempo multilateral y limitado. En la estructura espiritual del hombre late una pluralidad de direcciones de valor. Pero la limitación de sus energías psíquicas y físicas no le permite vivirlas todas al mismo tiempo con la intensidad máxima, ya que estas tendencias de valor se limitan entre sí, y acaso pertenecen a demás niveles distintos.

Con giro distinto, podemos también expresar así el resultado de esta consideración: *el lugar de origen de toda vivencia específicamente ética es siempre el conflicto.* Los conflictos no son fenómenos especiales en la conexión de la vida moral, sino que en verdad constituyen la condición previa de la vivencia ética. Pero algo hay que añadir en segundo y en tercer lugar. En cuanto sólo valores subjetivos participan en la autodeterminación, la decisión, operada en el conflicto, a favor del valor supremo, sólo tendría, a su vez, un valor subjetivo. Si ha de haber un criterio moral objetivo, lo decisivo ha de ser el valor objetivo mismo, no la mera disposición contingente y la situación del sujeto que experimenta la vivencia. *Luego lo ético se basa siempre en una comparación de los valores objetivos (objetivamente válidos).* En tercer lugar, finalmente, hemos reducido, desde un principio, el valor objetivo, a diferencia del subjetivo, a una ley normativa de valoración. No es cierto que el valor objetivo aparezca siempre en la conexión de vivencia como algo fácil e instintivamente afirmado. Antes bien, la forma característica en que se ofrece a la conciencia es la vivencia del deber. Esto conviene a toda clase de valor objetivo, pero de especial modo al valor moral, ya que éste aparece más pura-

mente recognoscible en la situación de *conflicto.* Luego *en el carácter normativo que en el conflicto de los valores caracteriza al valor objetivo más alto o supremo, se reconoce lo ético.*

Contra el primer punto de vista podría objetarse que los valores no sólo aparecen en mutuo conflicto, sino que pueden también combinarse en complejos de valor de carácter ético. Así, por ejemplo, constituye la esencia de los valores de utilidad el coordinarse y subordinarse a una superior especie de valor. Tanto el valor social como el político pueden unirse a las clases primarias de valor, exactamente como en las formas de vida mismas hemos demostrado que no excluyen totalmente las otras especies de valor, sino que en virtud de una estructura específica las relacionan con el valor predominante. Concedemos esto. Pero la última indicación precisamente evidencia que en tales casos siempre se suprime la equiparación de los valores y que en la síntesis tiene lugar una gradación. Aquí, pues, según la idea, siempre tiene que haber precedido un conflicto que en el *ethos* específico de la forma de vida de que se trate ha encontrado su transitorio estado de reposo. Pero es inconcebible que diversas direcciones de valor aparezcan en una naturaleza con idéntica intensidad o que puedan ser igualmente decisivas por lo que a la conducta se refiere [1].

Afirmamos, pues, que el valor objetivo se hace especialmente perceptible a la conciencia por su carácter normativo. Ya dentro de cada clase singular de valor tendríamos que distinguir valores subjetivos y objetivos. La vivencia específicamente económica de valor de una individualidad, por ejemplo, no necesita coincidir siempre con el valor económico objetivo. Ahora bien, qué cosa sea *objetivamente* económica (haciendo, por de pronto, abstracción de la economía social) es algo que, por lo que se refiere a su contenido, no puede decirse de una vez para siempre. Sólo puede decirse que el valor objetivo es el valor económico aprehendido en el acto de valoración económicamente *normativo,* es decir, cuanto en el caudal existente de bienes es valorado de acuerdo con las formas de aplicación del principio económico. Lo mismo ocurre en las

1 Si se nos remite aquí al conocido titubeo de Schiller entre la cultura "moral" y la estética, entre el alma del deber y el alma bella, hemos de replicar, ante todo, que ya en la denominación misma se observa aquí una atribución de rango y, además, que Schiller lo reconoció al poner como lo supremo una especie de *deber* para con la belleza.

demás esferas de valor. El valor cognoscitivo subjetivo y el objetivo no coinciden. Lo que es vivido estéticamente no es forzosamente, en pleno y máximo sentido, estético. La religión de la felicidad no es la religión del bien. Así, pues, ya dentro de una misma clase de valor hay un valorar acorde con la norma y un valorar contrario a la norma.

Ahora bien, si imaginamos que en la escena de la conciencia coinciden distintas vivencias de valor, por de pronto sólo subjetivas, que influyen simultáneamente sobre la intención y sobre la conducta, la decisión subjetiva se verificará, por sí misma en la dirección del valor vivido como el más alto. Mas en la formación de los motivos sólo podrá abrirse paso el auténtico valor objetivo cuando se acusa por virtud del peso preponderante de la vivencia del deber, pero de un deber ético que en el conflicto entre distintas especies de valor caracteriza el valor superior en sentido objetivo. También en estas situaciones de conflicto rige una ley normativa. Sólo que su contenido no es definible ya por la ley dominante en una clase aislada de valor, sino que se precisa una síntesis específica de distintas direcciones de valor, en parte en conflicto y de distinto nivel. A esta ley normativa que regula la conciencia individual podría, en verdad, llamársele *ley de valor de la vida misma.* La moralidad no es otra cosa que la *ley del mundo que obra en nuestro pecho* y nos prescribe una configuración valiosa de nuestra propia interioridad.

Coincidimos, pues, con Kant, en que el criterio decisivo de lo moral reside en la vivencia del deber que destaca de las tendencias que vibran en conflicto la dirección de valor objetivamente más alta. No negamos que ocasionalmente un ser humano pueda, por libre, íntimo impulso, coincidir con el "bien". Mas ni para él, ni para los demás, es algo de todo punto claro si también mantendría la misma dirección frente a seducciones más fuertes. Así, pues, lo que para el mundo de la vivencia ética supone la *prueba,* es decir, la demostración de fidelidad a lo moral, incluso en el conflicto de las tendencias, es lo que para la teoría ética se convierte en *criterio* de lo moral. En la *normatividad* es en lo que *se reconoce* el momento moral. La norma no crea los valores, pero regula su influjo en la conciencia que los vive.

Dejaremos para los capítulos cuarto y quinto una última dificultad: la de si en toda conciencia individual contingente y rudi-

mentaria se inserta también *la* norma moral como vivencia real y si, moralmente, puede exigirse lo que ni como barrunto está contenido en la estructura vivencial del individuo en cuestión. Scheler caracterizó este problema por la distinción de un deber ideal y un deber normativo, es decir, imperativo [1].

Hasta ahora sólo hemos contorneado la esencia general de lo ético. El resultado esencial reside para nosotros en el hecho de que lo moral no representa un *contenido* vital que no entra en las esferas de valor que ya nos son conocidas, sino que sólo significa la regulación de estos valores en vista de lo que otorgará a nuestra personalidad el valor *supremo* si en nuestra intención y en nuestra conducta nos sometemos a su imperativo de deber ser: *así pues, lo moral es recognoscible como la forma del deber ser que viene a añadirse a los contenidos de valor de la vida. Mas, según su sustancia. es la orientación personal hacia el valor supremo objetivo, que, ya por el hecho de dirigirnos a él en la intención. nos perfecciona en nuestra esencia.*

Mas con todo esto sólo hemos señalado el lugar en donde está el problema. Ahora bien, ha de inquirirse aún si es posible establecer criterios que fundamenten la normatividad de una dirección de valor frente a las demás.

Por de pronto, se ha puesto en duda si vivencias de valor de distintas clases, como, por ejemplo, el valor estético y el valor económico, son mutuamente conmensurables. Sería bastante insensato preguntar si ocho metros de longitud son una magnitud mayor que seis grados de calor. No tomaremos a la ligera esta objeción, mas hemos de oponerle que, sin embargo, estas direcciones de valor coinciden en una y la misma conciencia. Y precisamente en su significación para el yo unitario como centro esencial del espíritu reside su comparabilidad. No puede ésta expresarse en las unidades de una escala (como Meinong ha intentado), mas puede afirmarse, sin embargo, la "preferencia" por una especie de valor frente a otra, o por un complejo de valor frente a otro. ¿Puede ser reducida esta preferencia a principios electivos simples? En la conexión de nuestra investigación sobre todo, hay que preguntar si las formas de vida (*clases* de valor, pues), pueden, ellas mismas, ser reducidas a un orden jerárquico, o si sólo las valoraciones *de todo punto* concre-

1 Op. cit., pág. 187.

tas son mutuamente mensurables, o si –entre ambas posibilidades– determinados complejos de valor merecen, siempre y en todas partes, la preferencia sobre otros. Y también –finalmente– si la preferencia normativa depende aún, de algún modo, de la estructura individualizada *del* alma sobre cuya base este acto moral de valoración se verifica.

Para poder acercarnos a estas difíciles cuestiones será necesario fijar, por de pronto, sobre qué principios descansan los sistemas éticos de valores ya existentes (lo msimo como teorías que como hechos de la vida). Partiendo de aquí será más fácil dilucidar los principios fundamentales de valoración ética. Analizaremos, pues, en los siguientes capítulos, por el mismo procedimiento aplicado ya a la formas de vida, los momentos espirituales contenidos en una "moral", es decir, en un sistema de posición ética de valores, vivido y acaso formulado también en sus principios.

2. LOS SISTEMAS UNILATERALES DE LA ÉTICA

El problema ético se simplificaría esencialmente si se consiguiera destacar una clase de valores como específicamente moral o incluso reducir a ella, como último término, todos los demás valores. De hecho se ha llevado a cabo este intento con toda especie de valores, y no sólo en teoría, sino también en la configuración ética de la vida. Habrá, pues, exactamente tantos sistemas parciales de ética como formas de vida hay. Sólo necesitamos resumir lo que en cada una de ellas hemos dicho sobre su *ethos* correspondiente.

[1]. A la forma económica de vida responde como sistema ético el utilitarismo [1]. Éste intenta reducir todos los valores a la clase de valores utilitarios. En el fondo, todo está al servicio de la conser-

1 Por lo que a la terminología se refiere, haré las siguientes observaciones: Por *hedonismo* entiendo la teoría que ve en los *sentimientos* de placer (por ejemplo: en lo "agradable" y "desagradable") el criterio único de lo moral, ya se considere el placer como vivencia concomitante del obrar o como acción refleja del resultado. Por *utilitarismo* entiendo aquella ética que en los *valores* de utilidad ve el motivo único del obrar acorde con la determinación y por tanto equipara lo moral y lo útil. Es secundario que se persiga sólo la propia utilidad o que se persiga al mismo tiempo la utilidad de la sociedad conviviente (egoísmo + altruismo = utilitarismo colectivo). Entiendo, en cambio, por *eudemonismo* el punto de vista ético que busca el criterio de lo moral en la satisfacción total, cumplidora de sentido y de valor, que del resultado del obrar, guiado por el valor, irradia sobre el sujeto y sobre la formación de sus motivos. Pueden imaginarse tantos grados de eudemonismo como grados de total satisfacción humana existen. Variedad del eudemonismo es el *energismo*, que ve el momento moral en el acto del obrar y en su sustancia de valor misma (no precisamente en el resultado real). Frente a todas estas formas de la ética de los bienes hállase la *ética del deber*. Tiene un punto de arranque completamente distinto, mas en su ultimación puede coincidir, hasta cierto punto, con las formas superiores del eudemonismo en cuanto interviene la ide de que la satisfacción total del hombre sólo puede consistir en ser como debe ser y en hacer lo que debe hacer.

vación de la vida y de la adaptación a las condiciones vitales halladas. La valoración moral de la ética históricamente dada, y que en apariencia disiente, es puesta de acuerdo con el principio fundamental supuesto en virtud de un procedimiento teórico de interpretación. Para ello se utilizan los modelos clásicos. Así como los epicúreos consideraban lo moral como un balance de placer, se establece aquí un balance de utilidad. Se demuestra, por ejemplo, que la conducta antisocial es nociva para el mismo que así obra. Que el error y la mentira son perjudiciales, etc. Cuando cada cual obra de acuerdo con su utilidad, mas con la obligación de tener en cuenta la utilidad de los demás por su propio bien, surge el utilitarismo colectivo. Regularmente se le reduce a un fundamento biológico de instintos e impulsos. La conciencia moral es considerada en último término como un instinto social heredado dotado de congruencia inconsciente. Parece establecerse una moral de conexión rigorosamente consecuente, en la que, a través de todas las evoluciones, el momento de validez y el criterio de autenticidad de las valoraciones quedan limitados siempre a lo útil.

De hecho, la aspiración a la propia utilidad, no sólo es algo admitido por la moral vigente, sino incluso algo exigido. A quien descuida su propia vida, su ajuar, sus vestidos y sus ganancias, suele la sociedad reprochárselo. Sólo en una comunidad de fugitivos del mundo, de monjes medicantes y de ascetas, sería otro el juicio moral. Así, pues, el egoísmo económico *puede* ser algo propio de los valores éticos positivos. La cuestión es si sólo y con extensión ilimitada puede considerársele moral.

Hemos de decir que no. Y ello ya por el hecho de que la utilidad no es algo esencialmente último, sino un valor intermedio siempre. La conservación de la vida es una *conditio sine qua non* para la realización de todos los demás valores. En tal sentido son los valores económicos, hasta cierto límite los *más urgentes,* pero no los más altos [1]. Según Platón, decía Sócrates que los médicos curan a los enfermos sin preguntar si es *bueno* que vivan. Y, realmente, se plantea siempre la cuestión de qué vale la vida conservada por medios económicos. Si la mera vida, prescindiendo de *cómo* es vivida, constituye ya un valor absoluto, entonces, cierta

[1] La ley de utilidad límite de Gossen, surgida de una teoría únicamente *económica* de los valores, gradúa a su vez las clases de necesidades dentro de lo económico según su urgencia.

mente, los valores económicos son valores últimos. Pero el hombre civilizado ha rebasado este punto de vista ético. Quien, en determinadas circunstancias, es capaz de renunciar a la vida en aras de un valor espiritual, puede dceirse que ya no es utilitario. Mejor dicho: sólo lo es hasta el grado y el límite en que pueda cumplir su alto sino de valor. Los valores utilitarios viran entonces en la dirección de un valor de propia dignidad ética y sólo desde éste refluye, a su vez, la irradiación del carácter ético sobre la esfera económica.

2. A la forma teórica de vida no corresponde la ética de la veracidad (ésta es, más bien, una rama lateral de la ética social), sino la ética de la legalidad universal. Su esencia es la configuración del obrar como sistema cerrado, la consecuencia interior y la falta de contradicción de la persona. Los valores de la objetividad y del orden legal son, pues, elevados aquí a potencias vitales por modo supremo determinantes. Tener moral, según esto, equivale a disponer de principios fundamentales.

Ahora bien, es indudable que la regularidad de la conducta constituye un auténtico valor ético, ya se trate de una ley idéntica para todos los hombres (como criaturas racionales) o si se especifica para la individualidad y toda su estructura especial (al modo como la ley de la gravitación es para toda la tierra idéntica, pero es distinto el peso específico de los cuerpos). Mas nadie admitirá, con Kant, que con esta regularidad o autonormación ajustada a leyes universales quede ya resuelto todo el problema de la moral. Así como con la prueba del principio universal de causalidad en la teoría del conocimiento no queda explicada toda la física, así tampoco con semejante metafísica de la moral, que sólo da la forma de lo ético, sólo su lógica, queda resuelto ya el problema ético de los valores. Antes bien, trátase precisamente de decir *qué* sustancia de valor es la que ha de informar la máxima universal de la conducta. Así, pues, nuestra posición frente a Kant es mixta en cuanto creemos que [1] ha sabido ver certeramente el criterio de lo moral en la vivencia normativa (carácter de deber ser) y que [2] ha establecido una forma unilateral de ética, la de la regularidad del obrar, combinada con la ética de la libertad (de que se tratará más adelante), pero que no ha tenido en cuenta la magnitud íntegra del problema ético de los valores precisamente por limitarse a lo más inmediato a la forma teórica de vida. Ley, racionalidad, identidad

de la persona en la voluntad de valor, todo esto es propio de la ética, pero sólo constituye una parte de ella.

3. No sucede cosa muy distinta con la tercera forma unilateral de la ética, la que corresponde al tipo estético, la ética de la forma interior. Su esencia es la vinculación de la individualidad y la universalidad de la vivencia en una totalidad, en un todo interior en el que cada impulso vital tiene su medida justa según su significación para la personalidad. La aspiración a la íntima plenitud y armonía, a la Καλοκαγαθία, al μέτρον ἔχον (Platón), al justo término medio (Aristóteles), al equilibrio estético entre forma y materia o entre lo racional y lo sensible, es, ciertamente, un auténtico principio ético [1]. Mas, a su vez, también irrealizable sin los demás. Pues si se trata de la justa forma y armonía de los valores, éstos han de entrar en la vivencia ética. Habría que encontrar, por ejemplo como certeramente ha indicado Shaftesbury, la justa medida entre egoísmo y altruísmo. Mas habría que aspirar también al justo equilibrio entre la individualidad (como principio concreto de vida) y la validez universal de las máximas éticas. Según la ética estética es todo esto cosa de un gusto natural que juzga las proporciones de la intimidad. Pero esto sólo es posible cuando los miembros singulares y su contenido ético de valor le son dadas al gusto que juzga. De otro modo, no se pasará de esa peligrosa moral del corazón y de los bellos impulsos, que, desde *Werther* y *Allwill,* ha constituído, una y otra vez, la fatalidad de sus representantes de "prosapia". En resumidas cuentas, pues, sólo una *forma* se ha expresado nuevamente y casi diríase que tiene razón Kant al establecer como característica esencial de la conciencia ética, no sólo la normatividad, sino también el formalismo.

4. Por lo general, lo moral es considerado como un producto de la convivencia social, que desaparecería en el acto si el hombre viviera en total aislamiento. Que haya deberes para con uno miso es algo que al tipo medio moral no se le pasa por la imaginación. El solipsismo es, pues, equiparado al total inmoralismo, cuando, al contrario, si todo lo que parece existir sólo en mí existiera y entonces gravitara sobre mí la responsabilidad por el mundo todo, mi conciencia moral tendría que ser, consecuentemente, tanto más

[1] Véanse más amplias consideraciones sobre este tipo en el introducción a mi libro *Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee.*

fina. Mas es algo acorde con la actitud fundamental ética del Cristianismo el equiparar, casi, el amor al prójimo[1] y la moral. Hacer algo para otro supone, desde este punto de vista, tanto como obrar moralmente. La moral del amor al prójimo se ha colocado sobre las demás formas de moral. La negación de sí mismo, la entrega y el *amor* son considerados en la conexión del sistema cristiano de valores cabalmente como *las* virtudes por excelencia.

De hecho el tipo humano social corresponde a la ética del amor auxiliador y de la fidelidad. "Vive en los demás...", así podría formularse *este* imperativo categórico.

Seguro que aquí se encierra un auténtico principio ético. Incluso hemos visto que el especial énfasis del amor, en el supremo sentido, está justificado por su acusada y próxima relación con lo religioso. El hecho de dirigirse a las posibilidades de valor del alma ajena, se basa en la fe en la santidad de toda vida, y esta fe es auténticamente religiosa. Pero el principio ha de ser entendido justamente y reducido a su esfera de validez y sentido. Bastante a menudo se ha dicho que un mundo en el que se sacrificaran siempre los unos por los otros se anularía a sí mismo necesariamente. Y es que el amor sólo es una envoltura en la que el *valor* ha de manifestarse. El amor fundamenta, como ya hemos dicho, la comunidad en el valor. Mas no puede pretenderse con ello que el que ama haya de despojarse de toda propia sustancia de valor[2], sino sólo hasta donde alcanza el deber del amor, o –si esta expresión no satisface– el amoroso impulso dotado de sentido, como la común fe de valor por él exigido y el que ama se hace a sí mismo interior y espiritualmente más rico en el sentido más profundo, es decir, más puro. Ni siquiera la renuncia al contenido secundario de valor de la existencia es absolutamente moral. Pues si todos se aniquilaran a sí mismos y se abatieran en aras del amor, la vida, y con ella la cultura, quedarían destruídas. Cuando el valor deja de enriquecer y de estimular el sentido valioso de la vida no es amor fecundo ya: es el mortificante amor del místico trascendente que niega la vida y la cultura. Por tanto el principio ético del amor y de la enajena-

1 Advertiré, al pasar, que sólo entiendo por *altruismo* la actitud respecto del prójimo que se mantiene en el nivel de los valores utilitarios.

2 El error tiene su raíz, por lo menos en parte, en el hecho de que en el altruísmo se da por lo regular el renunciamiento; más únicamente porque los bienes *económicos* sólo divididos pueden ser comunes.

ción sólo constituye *un* momento de la moral, que encuentra su límite inmediato en la saludable afirmación de sí mismo y en el individual despliegue de energías sin las que, tanto la vida como la cultura, acabarían extinguiéndose.

5. Así, frente a la moral de la negación de sí mismo se sitúa la moral de la propia afirmación, de la propia estimación y —en cuanto en la propia alma sólo lo supremo debe ser afirmado— del dominio de sí mismo. En toda moral propicia a la vida y a la cultura impera el convencimiento de que la vida incluso individualmente en el hombre, significa algo positivo y digno de estímulo, de que gozosamente deben cultivarse en sí mismo *todas* las fuerzas al servicio de la realización de valores. La suprema energía (no en el sentido moderno, sino en el aristotélico) es algo moral. Ya Aristóteles entendía este despliegue de sí mismo del ser humano como una ascensión del plano biológico al espiritual. Goethe espiritualizó y ennobleció más aún este principio natural en el sentido de una depurada realización de sí mismo. Más tarde fué de nuevo relacionado íntimamente con los fundamentos naturales de la vida por la teoría de la lucha por la existencia. Sobre estos cimientos primariamente biológicos, prosigue Nietzsche la obra cuando anuncia al superhombre y proclama la voluntad de poder. Pero su credo de poder está animado de un peculiar sentimiento de contraste respecto la moral de rebaño, como si no estuviese del todo seguro de su potencia interior y sólo en el enojo, por decirlo así, se hubiera desasido de la vieja tabla de valores cristiana. En el fondo sabía muy bien que el supremo poder interior puede perfectamente ser una virtud magnánima. Se revolvía sólo contra el amor que se desprecia, contra la embriaguez que se envilece, contra la enfermedad mística de ver lo supremo en la negación de sí mismo y en la mortificación y contra el criterio de la masa en lo que a los humanos valores atañe.

La voluntad de poder es, pues, una auténtica forma de ética. Responde al tipo parcial del hombre político en el sentido lato de nuestra terminología. Sin embargo, hemos visto ya que todo poder empieza con el dominio de sí mismo. Podemos también llamar a éste *libertad.* Se entenderá por ello entonces, en el sentido más alto, la libertad para el deber, la libertad moral, que es, al mismo tiempo, sumisión a la suprema ley objetiva de valor y la más propia determinación de sí mismo. La ética de la libertad, la ética de la

autónoma profesión del deber se incluye, pues, también en esta conexión. Sentirse libre de los impulsos inferiores de la propia naturaleza es la verdadera moral del dominio de sí mismo, que, procedente de Platón y de los estoicos, retorna transplantada a las ideas cristianas como predominio del espíritu sobre la carne y culmina en la filosofía de Kant y de Fichte.

Pero la moral del amor y la moral de la libertad tienen de común que ambas son sólo princiipos formales cuyo contenido, es decir, la dirección en el valor objetivo supremo, les ha de ser dado de otra parte. Pues, en el amor se plantea la pregunta de en el espíritu de qué valor ha de amarse a los hombres, así como en lo que al poder o la libertad se refiere se nos plantea la cuestión correspondiente, tan olvidada en la disputa política, es decir: libertad para qué y libertad en qué válido y supremo orden de valores.

Si miramos hacia atrás, advertiremos que todos los principios éticos de que hasta ahora hemos tratado son, en sí, parciales y carecen de independencia. El principio de la utilidad alude a un más alto valor, al que la utilidad sirve. Tanto la ley de la conducta como la forma interior exigen una sustancia determinante de valor para la ley y para la forma respectivamente. La libertad y el amor, por su parte, son, en sí, actitudes sólo socialmente fundamentadas a las que ha de venirles la sustancia de otra parte. ¿Acaso sólo podrá entenderse entonces el valor ético supremo y último desde el lado de la religión?

7. No puede sorprender que el *contenido* de la moralidad sólo por una ética religiosa pueda ser aprehendido. Pues desde el momento en que hemos expresado como esencia de la religiosidad la referencia de todas las vivencias de valor al valor supremo, obtiénese por sí mismo como esencia de lo moral la determinación de la conducta por el supremo valor normativo —que, por decirlo así, pone en relación a la persona con el sentido objetivo del mundo— y por la gradación de los demás valores según su contribución al valor definitivo (jerarquía de los valores).

Mas procederemos, por de pronto, análogamente a como lo hemos hecho con las anteriores formas unilaterales de la ética. A la forma religiosa de vida corresponde la ética de la divina buenaventuranza, de la divina complacencia o divina imagen y semejanza (pureza). Entendemos por Dios aquí el principio revelador del valor supremo, ya sea concebido como conexión objetiva del mundo o co-

mo inmanente en la hondura del alma. Ahora bien, esta ética se diferencia de la misma manera que el tipo religioso mismo. El valor supremo puede derivarse de la máxima afirmación de todos los valores positivos de la vida. Su gradación mutua reside entonces en la medida de *sustancia* religiosa inherente a cada uno de ellos. Religiosamente hablando: su cercanía o su lejanía respecto de Dios. Consagrar la vida al más alto de estos valores es lo que entonces se llama ser religioso. Mas también puede derivarse el valor supremo de la recusación de todos los valores positivos de la vida, de su superación en virtud de algo puramente íntimo, por decirlo así, *específicamente* religioso. De aquí surge, por gradual intensificación, una ética de negación del mundo, de renuncia a la vida, de interioridad absoluta, y por último, incluso de total desvalorización del yo. En la zona religiosa pueden imaginarse, pues, por de pronto, dos formas de ética: la ética de la máxima expansión de la vida y la ética de la máxima limitación de la vida [1].

Mas hemos visto ya que estos tipos religiosos extremos sólo caracterizan los extremos de una escala en la que pueden insertarse las múltiples formas en que se manifiesta el tipo religioso dualista. A este tipo corresponderá también una ética dualista, es decir, una ética de sí y no, una ética de dilatación vital y de contracción vital.

Ahora bien, en toda ética dada en la historia que no realice precisamente uno de los dos extremos, se observan, de modo claramente perceptible, ambas direcciones. Podemos hablar sencillamente de una ética del "debes" y de una ética del "no debes". Ordenar y prohibir son las dos direcciones de sentido de lo ético. La "moral dispositiva" y la "moral restrictiva" luchan siempre entre sí. Materia de ambas es la vida. Ahora bien, la vida por doquiera evidencia un sentido religioso. Luego, la sustancia de la moral será siempre y en todas partes religiosa. La separación de la religión y la moral sólo se basa en el hecho de que la moral norma el ser y el obrar del *sujeto* según el punto de vista del máximun de valor, mientras la religiosidad ética ilumina con el supremo valor normativo la totalidad del mundo y de la vida con todas las conexiones *objetivas* (superiores al yo) que en ella intervienen.

Si en su esencia y en su obrar fuera el hombre capaz de realizar valores ilimitados, sería un Dios. Si fuera por completo incapaz de

1 Naturalmente, significa aquí "vita" vida espiritual siempre, no "vitalidad" nuda, así como tampoco mera egoidad.

realizar valores carecería en absoluto de determinación moral. En ambos casos estaría más allá del bien y del mal, sólo que en distinto sentido. Únicamente del hecho de su finitud [1] resulta el punto de vista ético. Por ser el hombre finito vive la exigencia de expandirse. Mas al no poder hacerlo infinitamente vive la segunda exigencia: la de limitarse en un sentido objetivamente valioso. En el conflicto entre posibles valores ha de atenerse siempre al objetivamente superior, lo que, al mismo tiempo, quiere decir: al que a él mismo le otorga el genuino valor moral. En el primer caso, pues, es la ética ordenadora y expansiva, en el segundo caso es —por de pronto, al menos— prohibitiva y restrictiva, mas luego también purificadora y elevadora.

Aclaremos esto con algunos ejemplos: [1] La ética expansiva: un hombre que, según su esencia individual, sólo en una especie de valores vive intensamente, *debe* insertar los demás también en el círculo de su configuración del mundo y de sí propio. Supongamos que sólo se orienta a los valores económicos: entonces, las exigencias expansivas de la regulación de la vida, de la forma, del amor y de la libertad le apremiarán. Mas supongamos que se orienta ilimitadamente hacia la vida del prójimo: resultará que habrá de atender también a formarse a sí mismo y a dar valor a su propia existencia, puesto que sólo así el amor cobra sustancia de valor verdadero. Éste es el *ethos* que consume el alma de Fausto. No puede satisfacerse con ningún valor de la vida porque no puede, al mismo tiempo, vivir todos los demás valores. Quisiera ser un superhombre, un Dios, realmente. Mas su destino interior enseña que la determinación moral del hombre tiene aún otro aspecto, que pudiéramos llamar trágico.

2. La ética restrictiva: un hombre, que pretende vivir distintas direcciones de valor al mismo tiempo, se encuentra en un conflicto que deriva de la finitud de su esencia. No es posible, al mismo tiempo, buscar la máxima utilidad y anularse en el amor al prójimo. No puede aspirarse, al mismo tiempo, a la suprema verdad y a la suprema belleza. No puede pretenderse el máximo poder y renunciar a sí mismo al propio tiempo. Si en estas situaciones de conflicto, que en la realidad adoptan siempre un carácter singulari-

[1] Me sirvo de este concepto sólo con el propósito de una construcción heurística, no en el sentido metafísico del siglo XVIII.

simo y complejo, una de las direcciones de valor se destaca frente a las demás, con el carácter del deber que obliga, este hecho pregona una jerarquía objetiva más alta de dicho valor. Ahora bien, ¿en qué se basa el carácter de esta superioridad *objetiva* de una dirección de valor (no sólo el mero hecho subjetivo de ser vivido así, como superior)? He aquí el problema ético que aún está por resolver. Buscamos los fundamentos del deber en una jerarquía *objetiva* de los valores. Mas ¿podrá tener validez para todos los tiempos y todas las situaciones? Y ¿según qué criterios ha de establecerse filosóficamente este orden objetivo que fundamenta la ley del deber? Por acusada que sea la simple vivencia del deber, puede decirse que no contiene una *garantía filosófica* de la fuerza que en ella obliga.

Consideramos, por de pronto, la jerarquía de los valores como una *idea metódica*. Quede, de momento, sin determinar si entre las distintas clases de valores existe en sí una gradación o si sólo son entre sí mensurables los complejos de valor que engendra la vida concreta, es decir, los personales puntos de vista valorativos en su totalidad. Pues como seres vivientes no nos enfrentamos nunca a *una* sola especie de valores. Antes bien —conforme al punto de partida que aquí se adopta—, en todo segmento vital están contenidos todos los momentos de valor de algún modo. Nuestra esencia personal, considerada como estructura (espiritual) permanente, constituye ya una jerarquía de valores. Y mucho más puede esto decirse de las situaciones históricas singulares en las que tomamos una decisión éticamente importante. Aquí están los momentos de valor distribuídos por modo tal, que no hay ciencia que pueda calcularlos previamente.

A pesar de todo ello, nos referimos a niveles éticos distintos y los percibimos claramente en el hombre del pasado o en torno nuestro. En algún criterio objetivo ha de basarse esta estimación. Acaso consigamos descubrir por lo menos las formas primarias del preferir y el recusar, cuya complicada aplicación practicamos en la vida real.

Mas antes de remontarnos a esta fuente hemos de recordar que cuando ingresamos en el mundo del espíritu topamos ya con una tabla colectiva de valores. En la constitución de nuestros motivos intervienen y actúan, desde los días primeros de nuestro obrar consciente, juicios de valor del ambiente, ya hechos y terminados, sobre caracteres y acciones, cuyo poder nos moldea y comprime. Se enfrentan como autoridad constituída a nuestra autónoma decisión

valorativa, incluso descargan su influjo antes de que podamos prevalecer con plena autonomía frente a ellos. De seguro se trata aquí de poderes objetivos en cuanto existen y obran *independientemente del yo.* Pero si constituyen una verdadera decantación de los valores objetivos en sentido *crítico,* es algo que sólo una consideración sobre su origen y crecimiento podrá decidir.

3. MORAL COLECTIVA Y MORAL PERSONAL

La mayoría de los hombres no saca su decisiones valorativas directamente de la mera certidumbre valorativa personal. Un grado tal de independencia interior acaso sólo al genio ético y profético le está reservado. Para la inmensa mayoría de los conflictos de valor existen decisiones ya establecidas, y en la inmensa mayoría de los casos las acatamos, si no en nuestro obrar mismo, por lo menos en el íntimo reconocimiento de su obligatoriedad.

De quién proceden estas decisiones y según qué principio han sido adoptadas, no es fácil decirlo. En su fondo está ese sujeto anónimo que es tan importante que la lengua ha creado una verdadera designación, el "se", para él. Así, pues, hoy "se" considera inmoral mentir, faltar a la palabra, buscar el trato sexual fuera del matrimonio, abandonar a los padres y gastarse la hacienda en vino. "Se" es aquí "la sociedad". Pero no puede fijarse por dónde corren sus fronteras. Pues en modo alguno se trata de la sociedad humana entera. Antes bien, las nociones morales cambian de contenido con el tiempo y con las partes de la tierra. Lo único que con visos de certidumbre parece evidenciarse sin más circunstanciada investigación es que los seres humanos que en virtud de regular acción conjunta y recíproca constituyen un grupo y tienen una cultura común, están siempre vinculados por una "moral" común también. Y dentro de este círculo mismo oscila el contenido de esta moral: cuanto más firmemente vinculado esté un grupo especial (en una familia, por ejemplo) tanto más especializados serán los juicios morales de valor y las reglas que en él "se" instituyen. A una esfera especial de trabajo y de vida está siempre vinculada una moral especializada. Así, hay una moral propia del comercio, de la investigación y la polémica científicas, de la guerra... Incluso hay una moral del bandidaje.

Ya este estado de cosas indica que los juicios de valor colectivos y las normas colectivas de comportamiento no son formas hijas del capricho, de la casualidad o de la arbitrariedad tiránica, sino que están en conexión *de sentido,* por tanto comprensible, con la estructura de la vida espiritual-social en general y con su manifestación histórica singular en particular. En su más alta significación la moral de un círculo cultural o de un grupo social es su inherente *espíritu normativo,* la directiva de valor de todo este estado de vida objetivo, enredado en grado sumo. Claro que la realidad de una moral social queda muy lejos tras de esta idea.

Ahora bien, ¿quién es ese sujeto anónimo, verdadero creador de los juicios de valor con que siempre topa el individuo cuando viene al mundo en una sociedad o ingresa en ella? ¿De dónde procede el peculiar poder real, que es inherente a esos dictámenes volitivos, sin que esté dotado de garantías jurídicas ni asegurado por firmes órganos?

La sociedad, como tal, carece de alma: no puede valorar, ni juzgar, ni amar, ni odiar. Mejor dicho: puede hacer todo esto, pero sólo en cuanto *vive en el individuo* y se procura un alma como órgano. El individuo en sí no constituye el verdadero vehículo de estos actos sociales-espirituales, pues ya se encuentra con ellos como poder objetivo cuando empieza a vivir moralmente e incluso, en determinadas circunstancias, puede estrellarse contra esta voluntad objetiva. No es el creador de la moral social como no es el creador de la ciencia, ni del arte, ni de la religión en que espiritualmente se vive y a cuyo acervo aporta, en el mejor de los casos, un granito de arena de *su* propio espíritu. Se comprende que se haya intentado aquí una y otra vez, de hipostasiar la gravitación de las potencias supraindividuales espirituales-sociales como una vida propia *sobre* todo lo individual e incluso que haya llegado a considerarse este espíritu objetivo como lo *primario* y el alma individual como un fenómeno *en él,* exento de independencia. En estas determinaciones se expresa de un modo perfectamente cabal un aspecto de la situación real. Pero no debe pasarse por alto el otro aspecto, es decir: que sólo asimos la conexión supraindividual en cuanto vive y obra y despliega su sentido en los individuos. Pues esta vida objetiva es "en sí", tomada epistemológicamente, exactamente tan trascendente como "la Naturaleza", por ejemplo. No se puede empezar a narrar y describir mitológicamente los actos de la Natura-

leza, sino que también respecto a este reino supraindividual hemos de atenernos, por de pronto, a lo que cae dentro de la vivencia individual, y sólo en virtud de un complicado proceso mental pasamos de las simples percepciones de los sentidos a la construcción de ese todo unido por leyes que en sentido científico llamamos Naturaleza. Poseemos en nosotros mismos las leyes espirituales de construcción en virtud de las cuales construímos la Naturaleza en nuestra conciencia partiendo de menudos datos. Así también el espíritu objetivo, es decir, el conjunto histórico-social de acciones espirituales recíprocas y conjuntas, sólo es asible, por de pronto, en virtud de los actos de nuestra conciencia individual en los que realizamos el sentido del producto objetivo. Mas en cuanto nos instalamos en este sentido supraindividual, es decir, en cuanto obedecemos a las leyes objetivo-espirituales que en largo, histórico proceso le han creado, algo supraindividual cobra vida *en el centro mismo de nuestra alma individual.* Podemos, según esto, decir que *la* ciencia como norma espiritual, vive en nosotros, ciertamente referida a, o apareciendo en dos formas reales, temporales: el estado objetivo del saber y la certidumbre subjetiva de nuestra inteligencia y nuestros conocimientos. Podemos igualmente decir que *el* arte vive en nosotros, aunque permanezcamos sujetos a la existencia real de creaciones artísticas y a nuestra capacidad de vivencia estética. Y lo mismo en la ciencia y en la religión.

A las respectivas actitudes normativas supraindividuales está siempre vinculada una actitud supraindividual colectiva. Es decir: no sólo vive en nosotros la ley eterna del espíritu, sino también la comunidad espiritual. Así, pues, nos sabemos miembros de una acción recíproca de muchos sujetos vivientes, nos sabemos representantes típicos de esta o de la otra comunidad que obra como creadora de cultura, desde el angosto ámbito familiar a la comunidad humana, pasando por la clase, la raza y el pueblo. Finalmente se combinan en nosotros la conciencia colectiva supraindividual y la conciencia supraindividual normativa en un contenido espiritual superior a nuestra simple individualidad. Hay una fundamental diferencia espiritual entre enfrentarnos como individuos al sentido de la vida espiritual histórico-social e insertarnos en él. En el segundo caso actúa en nosotros un sujeto espiritual supraindividual, una conciencia colectiva con su normatividad o su antinormativi-

dad, pues la contextura colectiva, ni más ni menos que el individuo, puede obedecer al espíritu normativo o contradecirle.

Así, pues, al sentirme miembro de un grupo con definidos contenidos espirituales históricos surge en mi subjetiva conexión vivencial la siguiente triple determinación: [1] Me impulsa el espíritu del grupo, coincido con él, y siento *su* vida mayor en mi vida menor, con frecuencia de modo por completo irreflexivo, de modo que, por ejemplo, puedo imaginar que soy yo mismo el diestro poeta y pensador, cuando en realidad sólo poetiza y piensa en mí un lenguaje cultivado; [2] me experimento a mí mismo como miembro individual de la acción recíproca social-espiritual facilitada siempre por la comunicación verbal y por la mutua interpretación psicológica (la comprensión); [3] como individuo, me enfrento, a veces, al espíritu colectivo que quiere obrar en mí, en calidad de remiso o de resistente o en actitud de defensa en ciertas circunstancias. En una palabra: puedo ser vehículo, receptor y contradictor de un espíritu colectivo. Esta relación, ya en sí enmarañada, se complica aún más por el hecho de que puedo pertenecer al mismo tiempo a varios grupos, comprendidos, en parte, unos en otros (como la clase en el pueblo), o bien relativamente indiferentes entre sí, o incluso al servicio de tendencias contrapuestas. Estos grupos, como conjuntos, sólo son comprendidos por mí en cuanto los personifico, es decir, en cuanto los interpreto espiritualmente como una vivencia o acto individuales. Mas no debo olvidar que esta abreviatura es desde un principio defectuosa. Pues todo grupo es un complejo de acción recíproca de individuos en el que aún pueden estar en pugna multitud de tendencias antagónicas y pueden presentar movimientos que nada tienen que ver por modo inmediato [1] con el sentido central de la forma colectiva.

Apliquemos esto al problema de la moral colectiva. En todo grupo social, en virtud de la continuada acción recíproca de los individuos que obedeciendo a un sentido se entregan al trabajo en una común esfera de valor, se engendra un complejo de juicios de valor sobre la intención y la conducta de sus miembros. Estos juicios de valor no advienen desde un principio en nombre del individuo, sino en nombre del grupo. De la vida real y de sus deter-

[1] Por ejemplo: simpatías y antipatías personales dentro del marco de una comunidad de trabajo objetivamente pensada.

minaciones de valor (que como productos históricos reales pueden ser considerados también como conexiones de designio) se destacan en la común convicción de todos los miembros determinadas concepciones, juicios de valor y reacciones prácticas de congruente sentido que no pueden ser atribuídas a esta o a la otra esfera cultural como un trozo de su peculiar normatividad, sino que se refieren especialmente a las normas de acción recíproca en las que está implícita toda la sustancia colectivo-espiritual. En cuanto pensamos, valoramos y obramos de acuerdo con el sentido de la comunidad en cuestión, la comunidad juzga *en nosotros* sobre cada uno de sus miembros desde el específico punto de vista de valor, de si el individuo de que se trata se subordina al sentido de valor de la totalidad, o se opone a él. Si por un instante designamos la simple voluntad de vida de una sociedad y su voluntad superior de cultura con la *sola* y breve expresión *designio de la sociedad,* se nos dará la sencillísima fórmula de que en los juicios morales de valor, normas y reacciones prácticas, se expresa lo que todo miembro, en nombre de la sociedad, considera útil o nocivo para ésta. Sin embargo, en modo alguno debe entenderse esto en el sentido de que la moral colectiva lo reduce todo exclusivamente a valores económicos o valores de utilidad. Más precavidamente podríamos, pues, decir: la moral colectiva se refiere a la índole individual del ser y el obrar en cuanto éstos, medidos por el sentido de la cultura históricamente dada, son opuestos a esta cultura o están con ella acordes. Si con esto queremos decir que es adecuada a la sociedad, tomada ésta como su fin, hemos de tener presente, en todo caso, que una sociedad no sólo pretende vivir (ζῆν), sino vivir dignamente (εὖ ζῆν).

Ha de recordarse aquí que la moral (en contraste con el Derecho, que comporta el carácter expreso de una técnica que regula externamente, en modo alguno juzga únicamente los modos singulares de conducta, sino también el ser, el carácter, la intención de los miembros de un grupo. Ahonda, hasta las raíces de la intención, mintras el Derecho, sólo delimita las exteriores esferas de poder, es decir, sólo radica en un aspecto particular de la cultura único. Iten más: la moral no se detiene ante el hecho de que un individuo "no pueda remediar" el ser así y el obrar así. Constituye una limitación de la ética kantiana el buscar lo ético sólo en el terreno de los propios motivos reflexivos, incluso racionales. La moral de todo punto autónoma sólo *así* podrá ser entendida. En cambio, la moral colec-

tiva juzga también la tendencia instintiva, semianimal, del hombre. Acaso perdonará este u otro hecho aislado que el íntegro "ser así" del carácter que tras él se oculta. Incluso disculpa el error, pero reprocha la necedad. Es el hombre *íntegro* referido a su social valor de cultura lo que juzga, aunque *no pueda* ser de otro modo.

La moral colectiva, a pesar de sus juicios generales de valor y sus normas, se refiere por completo a *la persona* como miembro de la sociedad. Así, por ejemplo, no pertenecen a la moral las leyes del pensar y del conocer, sino la inteligencia como cualidad personal-teórica y la veracidad como dirección esencial. No pertenecen a la moral las leyes psicológicas sociales de la vida económica, pero sí la laboriosidad o la capacidad económica personales. No se mete la moral en si se hacen buenos o malos versos, pero reprocha la ausencia de armonía en el alma y la fealdad personal. No es tampoco asunto del juicio moral colectivo el si el mundo como totalidad es bueno o malo. Pero lo es si el alma misma es mala o buena: este su carácter total religiosamente entendido, cae dentro de la esfera social-moral. Si pudiera un día llegar a sitematizarse semejante moral colectiva cobraría el aspecto de una teoría cerrada que remataría en juicios de valor sobre personas y acciones, en normas del ser y de la conducta.

Mas con todo esto sólo se ha señalado la dirección en que está el problema. Hemos dicho ya, y lo repetiremos aquí que lo ético en modo alguno surge tan sólo de la convivencia de seres humanos, que también el individuo, tomado en sí mismo por completo, puede ser en sí mismo objeto de enjuiciamiento ético y que éste se realiza con la misma formación de los motivos. Lo expuesto hasta ahora, sin embargo, constituye un importante suplemento, acaso el punto más importante de la ética social en general: mucho se ha exigido normativamente del ser humano no por ser individuo, sino *por ser miembro de una sociedad.* La moral colectiva pone de relieve precisamente *este* aspecto de ser humano. Sitúa su valor a la luz de un fin común. Inquiriría apenas si el individuo está con su Dios en paz, si en cada una de sus acciones ha permanecido fiel a sus principios personales, si se ha cultivado interiormente a sí mismo realmente hasta el máximo, hasta un grado de perfección estética diríamos. Para ello es el criterio *social* demasiado tosco. Para éste basta que el sujeto en cuestión no atente contra el mostrenco patrimonio cultural... Naturalezas superiores pueden pene-

trar profundamente con su mirada en el alma y plantear al individuo aún ciertas exigencias singulares. Pero la anónima moral colectiva se conforma regularmente con un muy general criterio de término medio puesto que sus dotes de "comprensión" no están lo suficientemente individualizadas. Consecuente con toda su función cultural no puede ser mucho más que la moral del honrado término medio.

Si miramos ahora desde el punto de vista de la conciencia del individuo, en rigor habría que distinguir en él una doble moral: lo que él exige de sí mismo y lo que su grupo, que le juzga moralmente, le exige. La primera moral, la personal, referida a la segunda, puede situarse a un nivel inferior al término medio o puede superar a éste. En la artesanía, por ejemplo, hay una cierta moral general del primor y la probidad en la confección. Unos se quedan cortos, otros son consigo mismos más exigentes. Algo parecido ocurre con la moral sexual. La sociedad sólo conoce aquí criterios muy superficiales. El individuo, o es más superficial aún, o es más riguroso. Pero en ambos casos está psicológicamente mucho más cerca de la cosa.

La moral colectiva, sin embargo, especialmente en las primeras experiencias de la juventud, en modo alguno ingresa siempre de hecho en la conciencia del que obra. Ha de ser enseñada. Incluso en el trato cotidiano ha de ser expresada siempre de nuevo si ha de mantenerse viva y ha de producir efecto. De otro modo podría ocurrir que el individuo, en determinada situación, no tuviese la menor idea de cómo la sociedad piensa. Ahora bien, es de importancia decisiva la manera cómo la norma colectiva actúa sobre la conciencia individual. Hay la posibilidad extrema de que sea experimentada como un requerimiento completamente extraño al que en la propia conciencia de valor nada responde. En este caso queda sin efecto o es obedecida sólo en virtud de la presión exterior, heterónoma, del ambiente social, acaso impuesta por motivos ajenos al sentido moral mismo, por el deseo de evitar molestias o por temor a que los negocios se resientan o a ser expulsados (por ejemplo). Mas puede suceder también que la norma colectiva y la propia voluntad íntima de valor coincidan como brotes del mismo injerto. Entonces el individuo ve en ella una exigencia que él mismo se hubiera impuesto de todos modos por amor a su propio mejoramiento (por su pureza sexual, por ejemplo, o bien ocurre que, sometiéndose al sentido de las necesidades sociales, deja de hacer lo

que como individuo no le hubiera repugnado (por ejemplo: porque recusa en lo íntimo los disolventes efectos del comercio sexual libre sobre los demás individuos y a través de ellos sobre la sociedad).

Mas sigue sin aclararse todavía el origen y el desarrollo de la moral colectiva con que en un momento histórico dado se tropieza como una realidad en la conciencia de la masa y como un poder sobre el individuo. La gradación de los valores propuesta por la moral colectiva para situaciones *típicas* (y sólo para éstas, ciertamente) descansa en juicios de valor que deben ser realizados en una conciencia individual cualquiera. Pues la sociedad sólo juzga en y por sus miembros. Así, en último término, la moral colectiva se atiene a decisiones individuales en las cuestiones de valor, sólo que quien decide no es aquí el individuo pura y simplemente, sino el individuo orientado socialmente, que en nombre de la sociedad piensa, valora y obra (la conciencia colectiva normativa en el individuo). Va de acuerdo con esto el hecho de que toda nueva valoración moral ha de abrirse paso por primera vez en lucha personal. La conciencia del individuo como miembro de la sociedad es el campo de esta lucha. La situación de conflicto que hemos supuesto como condición de toda decisión ética se complica aquí por el hecho de que las valoraciones colectivas, ya establecidas, intervienen en la conciencia como exigencias. El individuo que elude esta valoración puede hacerlo en doble sentido: por flaqueza o por contravención pecaminosa de lo que la moral del conciudadano exige de él o bien en virtud de una conciencia ética más alta que en nombre de un más hondo derecho moral se rebela contra la moral al uso. Sin embargo, no todas las normas éticas superiores son agregadas al futuro acervo de la moral colectiva mejorada. Puede ocurrir que el individuo se rebele por ser precisamente un individuo a quien no convienen los criterios generales: son demasiado generales o demasiado inferiores o demasiado superficiales. También él experimenta las torturas del conflicto ético, pero en su virtud sólo una liberación se logra: la suya cabalmente. Sólo cuando el portavoz de una moral nueva es al mismo tiempo *una naturaleza social* que lucha y sufre *por los demás* y quiere implantar para ellos una nueva tabla de valores, podrán las nuevas normas ser admitidas paulatinamente en la conciencia colectiva, y ser válidas también para los demás.

El origen de los juicios éticos de valor colectivos y normas está, pues, en definitiva, en la conciencia individual, sea que los nuevos

cánones surjan en muchos al mismo tiempo o sólo en un individuo. Con otras palabras: también la moral colectiva procede, a la postre, de la autonomía personal, de la conciencia moral personal; pero ciertamente sólo de una autonomía ensamblada por la referencia de sentido al patrimonio cultural del grupo. No es cierto que la conciencia moral (*Gewissen*) sólo se manifieste en una alta fase moral de evolución [1]. Antes bien en ciertas naturalezas maduras experimentadas, conductoras, obra ya la conciencia como creadora de moral, incluso en circunstancias rudimentarias. Lo que ocurre es que al situar una cultura altamente diferenciada a los hombres una y otra vez ante nuevas situaciones culturales, llevándoles de la vida agraria a la económica dinerario-industrial, haciéndoles pasar aceleradamente de circunstancias rústicas a medios urbanos, se le plantean, por imposiciones de la época, a la productividad de la conciencia (*Gewissen*) social, exigencias especiales [2]. Pero incluso la norma más venerable y evidente de la moral colectiva hubo de abrirse paso en lucha alguna vez, hubo de conmover con grave sacudida formas tradicionales más viejas, rebelando a los hijos contra los padres y a los de abajo contra los de arriba, hasta que cobró evidencia y a su vez entró en la normatividad eternamente continuada del espíritu. Este espíritu normativo es, como idea, eterno, y creemos haber mostrado, en su totalidad, las normas parciales simples en que se diferencia. Pero ya la síntesis de estas normas parciales en complejas normas totales sociales de conducta cambia con cada especial situación temporal. Las circunstancias sociales de hecho engendran siempre nuevas normas materiales que han de ser estudiadas de nuevo en relación con cada círculo cultural y cada época, comprensiva y descriptivamente, y sobre la base de esta comprensión, al cabo, explicarlas normativamente también. Pues lo creador en el sentido de la moral no es el mero juego de fuerzas de la sociedad, sino sólo la conciencia de norma que inserta en la cultura personal el sentido de la cultura social.

1 Acaso pudiera afirmare que la conciencia (*Gewissen*) social es en el individuo más antigua que la puramente personal. En las fases primitivas de la evolución toda decisión es vivida más bien como una decisión del grupo, y sentida la reponsabilidad en esta forma. Sólo en un nivel diferenciado de cultura ya puede decirse que el individuo dispone realmente de un mundo propio.

2 Frecuentemente, estas exigencias no se cumplen. Espanta el bajo nivel a que se sitúa la energía creadora de moral de la nueva sociedad. Es como si no fuera capaz de dominarlas raudas formaciones nuevas.

Ahora bien, si realmente toda vida espiritual está tejida de motivos primarios simples, ha de ser posible remontarse a determinados actos primarios éticos del mismo modo que en cada una de las esferas espirituales nos hemos remontado a los actos primarios correspondientes. Pues los actos éticos no son otra cosa que decisiones acordes con la norma tomada cuando se presentan conflictos de valores. Así, pues, al cabo de todas estas complicadas investigaciones volvemos nuevamente al caso sencillo del individuo, que ha de decidirse entre dos direcciones de valor. ¿Cuál vivirá como la objetivamente superior, por tanto normativa? ¿Es inherente a las distintas especies de valores y como tales siempre una preeminencia objetiva que se mantenga de todo punto idéntica a sí misma a través de todas las situaciones, de modo que, por ejemplo, pueda decirse que lo social está siempre sobre lo económico? ¿O, en cada caso, tomará una clase distinta de valores al rango de más preferido según la situación histórica, social y personal?

Ante todo hemos de tener en cuenta que –según hemos visto en la precedente exposición– la génesis de *todas* las posiciones morales de valor ha de buscarse en la autonomía en último término, es decir, en la decisión de la conciencia moral *(Gewissen)* del individuo. Pero esta decisión autónoma puede llevarse a cabo desde dos distintos puntos de vista, que, ciertamente, sólo se pueden diferenciar tomando los casos extremos. O bien se trata sólo de lo ético-personal, como si el valor del hombre residiera por completo en él, y no dependiera de ninguna función *social,* o bien se trata también aquí, al mismo tiempo, del valor que el individuo, como ser espiritual, tiene para el mantenimiento y la auténtica sustancia de un grupo. Entonces la moral colectiva vigente entra en las condiciones de la decisión, y la decisión ética tiene lugar en virtud de la consideración de lo que se ha de ser para los demás, aunque sea a costa del pleno desarrollo del propio valor.

Mas en la fórmula últimamente elegida late una clara alusión al hecho de que la base de toda moralidad orientada hacia la sociedad reside en los actos sociales, en la vinculación múltiplemente graduada del alma a la vida ajena. Si imaginamos un ser humano que no posea en absoluto esta faceta o que le haya dejado perderse, por ejemplo: el puro egoísta económico o el tipo político excéntrico, podemos decir que su actitud es desde un principio antisocial. La sociedad rechaza estas naturalezas, y también el propio juicio

íntimo *puede* ver en semejante carácter espiritual una triste contracción de la vida toda, contra el que desde dentro se yergue la norma expansiva que dice: "ama al prójimo como a ti mismo". Ahora bien, ¿qué ocurre si por disposición natural un ser humano es en este aspecto de tal indiferencia que carece en absoluto de capacidad para vivir este valor y es también incapaz interiormente de responder al requerimiento que del prójimo procede? En tales almas pueden vivir aún altos valores –son, sobre todo, las naturalezas políticas innatas–, pero quedan al margen, sin embargo, del gran rasgo común del espíritu. Falta en ellas esa comprensiva sustancia que únicamente se despliega en el hombre cuando se siente vehículo, con otros, de un gran proceso colectivo.

Se comprenderá, pues, por qué *toda* moral de grupo acentúa por modo tan decisivo precisamente la conducta social. Es ésta la zona del espíritu, por decirlo así, donde esta moral surge. Mas supone una visión parcial y falsa el inferir que la moralidad en sí y dondequiera sea idéntica a la entrega y al amor. Antes bien, el problema empieza cabalmente allí donde inquirimos cuál ha de ser el contenido y la fuerza edificadora (o también: superadora del mundo) de este amor. El espíritu social es, por así decirlo, tan sólo, el vehículo de todo esto, la *conditio sine qua non.* Incluso una ética señorial sólo será posible si el dominio se basa de algún modo en una conciencia de vinculación.

Acaso nos sea posible bosquejar una especie de carta geográfica de la conciencia moral en la que aparezcan indicados todos los factores de que depende, en general, una decisión personal de conciencia *(Gewissen).* Nos reduciremos, por de pronto, a enumerarlos sencillamente para desarrollar estas consideraciones en el próximo capítulo, en cuanto ello es posible, prescindiendo de una situación temporal determinada.

I. La moralidad personal, no referida aún a la existencia de una sociedad (deberes para consigo mismo):

a) El rango o altura objetiva de las clases de valor, que se hace conocer en la vivencia de deber.

b) La intensidad actual de las vivencia de valor.

c) El contenido de las vivencias de valor en relación con la totalidad de vivencia.

d) La estructura psíquica individual como factor variable.

II. La moralidad social referida a la existencia de una sociedad (deberes para con los demás):

a) La norma colectiva hallada (juicio del medio ambiente).

b) La voluntad de comunidad (actitud social).

c) La confrontación personal, que se realiza bajo estas influencias, con la norma objetiva.

Finalmente ha de considerarse si puede darse una ética ya establecida previamente y eterna por su contenido. Distinguiremos, pues:

III. La dependencia de lo moral de factores temporales reales.

a) Desde el lado de la sociedad:
1. La situación cultural general de la época.
2. La moral que en consecuencia rige.
3. Su particularización y aplicación al caso completamente singular.

b) Desde el lado del individuo:
1. Su determinación por la cultura social de la época.
2. Su ánimo o intención moral desarrollada y constante (carácter ético y grado de madurez).
3. Su momentánea situación ética.

Es algo de antemano evidente que una ética filosófica general no puede descender a las particularidades históricas, inculso conjuntos por completo singulares, mencionados en el apartado III. Ha de conformarse con indicarlos entre los factores por los que la decisión moral concreta está también determinada. Mas es también evidente que los factores mencionados en el apartado II entran en la conexión de una teoría de la individualidad. Pues la vivencia del deber para con la comunidad provoca muy diversas resonancias según el fondo de la estructura psíquica individual en que repercute.

4. LA JERARQUÍA DE LOS VALORES

A.

HAY un largo trecho entre el acto espiritual simple en el que se afirma la preeminencia de un valor sobre otro y la compleja situación ética de un ser humano bajo el influjo de una situación cultural histórica, de una moral colectiva dada y de un caso de conflicto de todo punto singular. Hemos de empezar, no obstante, por plantearnos la cuestión de si ya a las esencias de valor como tales les es propia una jerarquía, de modo que, por su naturaleza misma, reciban, unas una preeminencia sobre las otras que se hace conocer en adecuada vivencia. Partiendo de esta cuestión, pues, que parece ser la más objetivamente orientada, ingresamos gradualmente en el conjunto de las condiciones que complican el problema. Consideramos, por de pronto, la situación especial objetivo-subjetiva, luego la capacidad personal de vivencia condicionada estructuralmente y, finalmente, la perspectiva de valor, en apariencia de todo punto subjetivo y contingente que sólo se puede entender como erorr o como patología es interpretable. Mas luego renunciamos al aislamiento del individuo y de su toma de posición respecto a los valores para considerarle en la conexión de una moral social históricamente desarrollada y concreta que ha de suministrarle decisiones previas en muchos aspectos ya establecidos, para resolver el conflicto que se plantea a sus decisiones personales. El fin que se persigue es averiguar si existen criterios científicos que nos permitan establecer una eterna e inequívoca jerarquía de los valores o de los puntos de vista concretos y personales de valoración.

Por de pronto, pues, hemos de comparar entre sí las *especies* o *clases* de valores. Si existe entre ellas una gradación de índole

tal que, por ejemplo, *todo* valor económico sea inferior a todo valor social, es algo muy dudoso ya de antemano. Si supusiéramos lo imposible, es decir, que las vivencias de valor de cada cualidad pudieran medirse por las mismas unidades cuantitativas, podría ocurrir que cincuenta unidades de valor económico fuesen más que una unidad de valor social, o que sesenta unidades de valor estético superasen a cuarenta unidades de valor religioso.

Estas medidas no han de entenderse, en modo alguno, en el sentido de que lo que a uno le parecen ser sesenta unidades supera a cuarenta unidades según una estimación igualmente subjetiva. Lo que nosotros inquirimos es sólo la jerarquía *objetiva* de los valores, es decir, una gradación para todos válida que estaría presente en la vivencia de todos por modo necesario si todos valorasen como *deben*. Todo esto sólo ha de entenderse aquí como una hipótesis metódica que ha de llevarnos a la cabal comprensión del problema. De momento prescindiremos, pues, de todas las contingencias de la "perspectiva de valor" condicionadas por espacio, tiempo e individualidad, para referirnos sólo a la *adecuada vivencia de los valores* [1]. Supongamos, por ejemplo, que, por acaso, no he alcanzado el grado de madurez que la altura de una obra de arte exige: todos reconocerán que la culpa es mía y no de la obra de arte, si bien no por ello se me hará reproche moral alguno. O bien: una momentánea situación de apuro me obliga a desatender a mis amigos. Ello no supone que yo esté dispuesto a admitir que mis amigos "valen" menos para mí que mis ingresos. La vieja pregunta de cuál hombre es la medida, que Platón [2] opuso a Protágoras, resurge aquí. Y parece que habrá que responder que ningún ser humano vivo, sino una especie de conciencia normal de valor superior al hombre y todas sus situaciones concretas.

Además del intento de comparar las clases de valor en conjunto y de comparar entre sí las alturas objetivas de valor independientemente de la clase, sobre la base de una escala cuantitativa aplicable

[1] Vivencia adecuada es sólo una nueva expresión para el modo de vivencia más que subjetivo, por el cual, obedeciendo a norma, realizamos en nosotros la sustancia objetiva de un valor o de una conexión de valor. Una comparación de los valores no tendría sentido si se prescindiera de que son vividos.

[2] *Theatitetos,* 161. Véase también en el *Protágoras* (367) el pasaje sobre la mensurabilidad de los bienes, que inconcebiblemente es aún por muchos interpretado como si fundara el hedonismo, cuando lo que pretende es reducirlo al absurdo partiendo de sus propios supuestos previos.

a todos, puede concebirse aún un tercer punto de vista, a saber: la recusación de toda comparabilidad de los valores en general. Algo hay, desde luego, en sí cuando se afirma que la vivencia económica y la vivencia estética –es decir: satisfacción de necesidades y goce contemplativo– son de tan diversa cualidad interna, que no se pueden pesar el uno por el otro. ¿Quién puede pretender expresar en unidades monetarias el valor que a un amor atribuyo y quién en unidades amorosas lo que mi traje ha costado? Pero a esto hemos replicado ya que todos los valores se encuentran en el claustro de la misma alma y que esos valores son determinantes para el ser y la vida según su contenido. Por lo tanto, a este punto de vista de la incomparabilidad sólo podemos concederle que las distintas cua lidades de valor no pueden expresarse unos por otros en unidades cuantitativas, que se excluye, pues, la posibilidad en segundo lugar mencionada; pero mantenemos nuestra creencia de que en la vivencia adecuada, con la captación de la cualidad, se da también, vinculada a ella, una vivencia distinta de nivel, en relación con la totalidad de la vida. Y sólo esto, no la medida por unidades, es lo que aquí decimos.

Ahora bien, hasta hoy se ha resentido toda la investigación del hecho de tratar los valores como magnitudes aritméticas o geométricas, mensurables de modo objetivo por completo, aunque hayan de parecerles a unos mayores y a otros menores que "en la realidad". Mas los valores carecen de semejante existencia por completo independiente de la conexión psíquica. Si en el concepto de la vivencia adecuada hemos supuesto el nivel objetivo en que los valores *deben* ser vividos, ha de añadirse ahora un punto de vista más subjetivo, a saber: el lugar que las vivencias de valor ocupan en la vida como procesos actuales y que inevitablemente cambia al ser fijado adecuadamente en el pensar cada valor [1]. Incluso cuando valoramos de acuerdo con la norma estamos siempre en circunstancias singulares. Según éstas, varía la altura de los valores. Se sitúan en

1 La adición "fijar adecuadamente en el pensar" ha de entenderse en el sentido de que no han de tomarse en consideración las situaciones en que el mero impulo, la ciega pasión imperen irreflexivamente, sino que ha de suponerse que el sujeto conserva la serena visión del contenido de valor de la vida, aunque el momento exija cambio. Hemos de presuponer, por de pronto, la tendencia a la plenitud de contenido de los valores participados, aun cuando observemos desplazamientos de intensidad de la vivencia momentánea en virtud de una situación singular.

una perspectiva condicionada por la situación real del sujeto, en un modo de apariencia o modo de vivencia. Al nuevo matiz que experimenta la vivencia de valor (hasta aquí tomada en sentido absoluto) por su referencia a la situación vital íntegra en cuestión del sujeto, llamamos su *intensidad.* No renunciamos aún a la ficción de un ser humano normal. Pero seguimos prescindiendo de las peculiaridades de la forma personal de vida (estructura espiritual), así como de todos los pseudo valores y errores valorativos. Pero también en un ser humano normal dependen los valores de su encontrarse en la conciencia individual. Según la total situación interior y exterior cobran una intensidad distinta. Así, pues, con el concepto de la intensidad no nos metemos en una zona de eludibles engaños valorativos, sino que de momento nos mantenemos por completo en la esfera de lo acorde con la norma y exigido por la misma legalidad valorativa. En el fondo sólo nos referimos al hecho de que las vivencias de valor tienen una "actualidad" cambiante en la conciencia individual, según las circunstancias.

Por ejemplo: "Sabemos", por una especie de teoría objetiva, del valor que la "Crítica de la razón pura" tiene, en sí, un muy alto valor cognoscitivo. Pero éste, que en adecuada vivencia *debería* evidenciársenos y se nos *evidenciaría,* no nos es presente acaso, bien porque en este momento no pensamos en ello, o porque nos apremian tan candentes intereses vitales de otra índole, que aquel valor objetivo nos queda muy lejos. Su intensidad vivencial ha disminuído tanto como el valor vivencial de la nutrición, por ejemplo, cuando estamos hartos, o el valor del Estado, cuando su existencia ha descendido en nuestra conciencia al nivel de lo por sí mismo evidente.

El fluir de la vida pone cada vez en el primer término de nuestra vivencia y nuestro quehacer diversas conexiones de valores. Si este "apremio" equivaliese a la altura del correspondiente contenido de valor habría que considerar la respiración como el supremo valor *permanente* o bien admitir que la altura de los valores cambia sin cesar. Nadie pretenderá concluir semejante cosa. Así, pues, intentaremos, por de pronto ordenar las especies de valores en una escala de valores como magnitudes constantes. Veremos, ciertamente, que no es posible desprender *por completo* los valores de toda la vida personal, y que en la intensidad de la vivencia actual en cada caso hay aún que distinguir otra cosa: el contenido que tiene una vivencia de valor en relación con la vida personal total.

I. Nuestra tarea inmediata consiste, pues, en investigar en qué jerarquía han de ordenarse las clases de los valores económicos, teóricos, estéticos, sociales, políticos y religiosos, supuestas la aprehensión adecuada y la intensidad idéntica.

Podríamos inclinarnos a empezar admitiendo que los valores económicos son los más altos. Pues para poder vivir los demás valores primero hemos de tener segura la vida. Así, pues, todo lo que atañe a la conservación de la vida, a la salud y a la "vitalidad" habría de ponerse en primer lugar. Mas esto quebrantaría el supuesto previo puesto que debíamos suponer un estado del sujeto que vive los valores en el que todas las necesidades psicofísicas están por completo insatisfechas. En esta situación actual especial, aparecen, naturalmente, los valores económicos con una intensidad incomparablemente alta. Una existencia por completo exenta de amor, por completo exenta de conocimiento, aun sería físicamente posible. Pero la ausencia de toda satisfacción económica de las necesidades amenazaría la vida misma.

Esto sólo nos demuestra que en determinados momentos especiales los valores económicos son los más *apremiantes*. Si pretendiéramos ordenar los valores según su urgencia acabaríamos estableciendo una escala de valores parecida a la que Spencer nos ha dado en la introducción de su *Pedagogía*. Pero atribuiríamos al valor económico una anormal intensidad vivencial. Podría enfrentarse a este caso el igualmente posible de una madre que por su hijo renuncia a la satisfacción de sus más urgentes necesidades. El valor social se situaría aquí en un grado de intensificación que sólo depende de la situación real. Pues para la madre no son los bienes económicos bienes "exentos de valor". Mas lo que pretendíamos era partir del supuesto previo de que todas las clases de valores aparecen con intensidad normal —supuesto que acaso nunca se cumple—, para entonces comparar de modo general entre sí las prioridades de las clases de valores.

De la mera determinación esencial de los valores se infieren, por de pronto, dos cosas, a saber: los valores económicos se sitúan en el lugar ínfimo, los religiosos, en el supremo. Ambas cosas por definición. Pues los valores económicos son valores de utilidad. Se refieren siempre a otro valor, al que sirven. Y tendrán ellos mismos tanto valor como reciben reflejado de éste. Están al servicio de la conservación de la vida. Luego valdrán tanto como la vida que

conservan. Incluso la mera vida biológica constituye un valor auténtico. Ahora bien, en cuanto los valores económicos son puestos como fin en sí, el contenido de la vida se convierte en mero goce y comodidad. Los bienes materiales (incluso la técnica) sólo están entonces al servicio de la conservación material del cuerpo y de las conveniencias psicofísicas. En este movimiento circular eterno o de adquisición y consumo queda sin réplica, en absoluto, la interrogación religiosa: ¿para qué? El hombre —como dice Platón refiriéndose a esta clase de apetitos— se convierte en un tonel hendido que nunca se llena por mucho que a él se trasiegue. ¿Y cómo ha de ser posible ver el supremo sentido de la vida en bienes esencialmente consumibles y perecederos? Desde un principio hemos definido, en cambio, los valores religiosos —en cuanto son pensados como vividos adecuadamente— de modo tal, que no puede caber la menor duda de su valor supremo. Se basan en el hecho de que todos los demás valores de la vida son referidos al auténtico y total sentido de la vida. Ahora bien, ¿en qué consiste este sentido? Reside, como hemos visto, en el valor moral, en el acuerdo del alma misma con la norma y en el cumplimiento de su verdadero destino en el mundo. Este supremo valor supera tiempo, espacio y materia: es la bienaventuranza de la existencia toda, inmersión en el sentido del mundo, cumplimiento espiritual de lo que debe ser. Que esta vivencia de valor se exprese en el símbolo de que sobre todo espacio y todo tiempo impera inmanentemente la plenitud del valor supremo, o en el símbolo por el que espacio y tiempo son negados y se postula una trascendencia eterna e infinita, el hecho es que ambas cosas suponen para el vivente la más alta liberación de los límites de lo corporal y lo finito que puede imaginarse. Toda religiosidad ética se dirige a la sustancia espiritual de la vida; rebasa, pues, lo que aparece en el espacio y el tiempo por una conexión de valor que sitúa el alma en el sentido definitivo.

Ahora bien, queda por averiguar cómo habrán de colocarse los demás valores entre estos límites extremos señalados por los valores utilitarios y los valores religiosos. En el carácter de los valores religiosos está indicado ya un criterio para determinar la altura de los demás valores: dependerá ésta del grado en que espacio, tiempo y materia sean en ellos superados como finitudes. Pues el infinito anhelo metafísico rebasa siempre lo limitado y corporal en demanda de lo que la terminología religiosa llama característicamente un

mundo "más alto" o el "otro" mundo. Ahora bien, hemos visto ya que la actitud estética trastrueca el mundo material en un mundo imaginativo, y la teórica le convierte en un mundo ideal. Ambas superan espacio, tiempo y materia. Pero en distinto sentido. La contextura espiritual estética se refiere siempre a un espacio imaginativo y a un tiempo imaginativo. Libera al alma de sus limitaciones puramente físicas en virtud de la fantasía. Transfigura la materia. La contextura espiritual teórica se refiere a un espacio ideal, y a un tiempo ideal, ambos infinitos, y transforma la materia en esencias intelectuales y nexos esenciales intelectuales. En la primera actitud se observa aún algo de la vital emotividad psíquica y de su peculiar índole. En la segunda está presente una conciencia intemporal, por decirlo así, que, según la idea, puede abarcar hasta lo más remoto, ciertamente sólo *a priori* y conceptualmente, no por intuición concreta. Diríase que a ninguna de ambas clases de valores puede darse la preferencia, y que, antes bien, habría que coordinarlas equiparándolas. La actitud estética es, por decirlo así, una captación intensiva del mundo, el abismamiento, con todas las fuerzas del alma en una intuición individual. La ciencia aprehende el mundo extensivamente, mas —hablando figuradamente— sólo su armazón, no lo concreto en él, su dimensión de profundidad. No es posible adoptar ambas actitudes con intensidad idéntica: ha de elegirse una u otra vía. Y acaso podríamos, si por masculino y femenino entendemos *principios* del mundo (no hombres y mujeres), llamar a la una vía masculina y vía femenina a la otra [1].

Polaridad semejante muestran los valores políticos y los valores sociales. Para ambos es sensatamente necesario en la vida el logro de los propios valores y la entrega a las otras almas. Pero el valor de ambas actitudes, que hemos designado ya como más formales, se ajusta, al mismo tiempo, al contenido a que se refieren. El amor que se mantiene dentro de los límites de los valores utilitarios (el altruísmo) es el ínfimo, y es el más alto el que se dirige al alma ajena como tal, con todas sus posibilidades vitales. Del mismo modo el poder que sólo actúa en la esfera de los valores utilitarios es el de ínfima índole, y es el más alto el que realiza el sentido religioso de la vida. Incluso puede decirse que el valor de una esfera aumenta cuando se la vincula al espíritu social, y dis-

1 Característica es la vacilación de Platón (en la doctrina del eros) y de Schiller (en *Künstler*, por ejemplo), por lo que a esta decisión valorativa respecta

minuye cuando, egocéntricamente, se le busca sólo para acrecer el poder propio. Pues el amor, que dilata la angostura del alma individual a la vivencia común, libra también con ello de las vallas de lo finito. Ahora bien, aquí representa su papel la cuestión de hasta qué punto ahondan ambas cosas, pues no está dicho, ni mucho menos, que el amor se eleve tanto más cuanto a mayor número de seres humanos se refiera. Finalmente, el valor del poder colectivo —es decir: poder vinculado al espíritu social— se sitúa a altura mayor siempre que el mero requerimiento vital del individuo. Sin embargo, la presente consideración elemental no es el lugar propio de esta tesis, importante para la ética política.

II. Si en el proceso espiritual de la vida sólo hubiéramos de ocuparnos de las especies esenciales de valores como constantes objetivas, podríamos dar por resuelto el problema de la ordenación jerárquica de los valores. Pero ya las últimas indicaciones demuestran que no sucede así. Los valores no se sitúan como esencias rígidas en un reino transubjetivo, sino que se asientan siempre en una estructura espiritual personal. Y no es posible desprenderlos del todo de este lugar en que son vividos. Que de esta su posición en la conexión vivencial depende su intensidad actual, ya lo hemos visto. Pero hemos visto también que su cambiante presencia real no puede ser lo que da la medida para la legítima estimación de su altura. Esta última únicamente es posible cuando la vivencia singular que por la coincidencia de destino e íntimo desarrollo se despliega contiene una significación que, no sólo colma el momento, sino que obra sobre el sentido total de la vida. A semejante función de la vivencia de valor llamamos su *sustancia*.

La sustancia de una vivencia de valor no depende *sólo* de la especie de valor. Con ejemplos puede esto aclararse fácilmente. Por alto que esté esencialmente el valor cognoscitivo sobre el valor económico, para una totalidad personal de valor es más importante asegurar la bases de la existencia que aprender el teorema de Pitágoras. Aunque el amor se sitúe por encima del poder, la conservación de un Estado de contenido cultural ético es más importante que la solicitud por una sola alma o una sola vida. Incluso en esferas que podrían considerarse esencialmente equiparables se evidencian diferencias de rango desde este punto de vista: una intelección filosófica es, por su sustancia, superior a un vals de Strauss; una composición poética en que se establecen amplias relaciones de sentido

merece ser preferida a un resultado singular cualquiera de la filología comparada.

Ahora bien, ¿en qué consiste esta "sustancia" de la vivencia de valor? Evidentemente equivale a su contribución a la totalidad de valor, a su significación para la totalidad de la vida valorativa, por de pronto de la vida valorativa del individuo. Lo pone desde este punto de vista sólo es fugaz no rayará en la ordenación jerárquica a gran altura, por alta que sea la *clase* de valor a que pertenezca. Mas lo que tiene *importancia* en este sentido, lo que constituye un factor decisivo en la vida espiritual, ascenderá en la escala aunque según su esencia parezca, por de pronto, pertenecer a una especie inferior.

Ahora bien, a esta referencia de un valor parcial a la totalidad de la vida espiritual hemos llamado ya su carácter religioso. Ha de tratarse, pues, de los valores religiosos, en doble sentido. Por una parte tenemos una verdadera especie de valor que puede revelarse y ser experimentada como vivencia en objetos específicos. Pero se ha demostrado que todos los objetos de esta índole pueden yacer prefigurados ya en otras esferas de valor, de modo que —al parecer— la segunda significación será la más importante, es decir: que los valores de otras esferas se convierten en valores religiosos en cuanto incurren en la referencia a un sentido definitivo de la vida. Cobran así un acento religioso sobre su acentuación primaria como valores de otra esfera.

Luego la *sustancia* de un valor equivale al grado de su significación religiosa. Y si antes situamos el valor religioso en el ápice de la pirámide de los valores (en un punto, pues, por decirlo así), debemos insertarlo ahora en los estratos inferiores, para que, combándose éstos hacia arriba, asciendan algunos puestos.

Está dotado de valor religioso en sentido positivo —hemos dicho— lo que está respecto del sentido total de la vida en decisiva relación coedificante. De este sentido total no sabemos otra cosa que lo que en la personal concepción del mundo se manifiesta. Por eso, pues, esta aportación es, por de pronto, tanto como la contribución de un momento de valor al conjunto de una vida personal moral. Mas en cuanto ésta, a su vez, condensa su sustancia total en una total concepción del sentido del mundo que llamamos religión personal, la caracterización de la sustancia de valor decisiva como religiosa está justificada. Cuando la religión al mismo tiempo adopta

la forma de una visión del mundo científicamente translúcida, hablamos de metafísica. Y así, para terminar, podemos decir que *la altura de una vivencia de valor se ajusta a su contenido metafísico.*

Ninguna de las distintas esferas de valor carece por completo de contenido metafísico. Al escalonar los valores como esencias generales según la medida en que son superados en ellos espacio, tiempo, limitaciones de la energía y vinculación a la materia (en una palabra: la mera finitud), puede decirse que les indicamos ya su rango desde el punto de vista metafísico. Mas insertemos ahora, de nuevo, estas abstractas especies de valor en la estructura total de lo espiritual: podrá imaginarse que ya en cada esfera parcial se evidenciarán momentos metafísicos. Así, por ejemplo, algo metafísico late en la mera lucha física por la existencia: el impulso a liberarse de la simple materia y sus limitaciones. Y cuanto más contenido metafísico tenga un conocimiento, a mayor altura estará en la conexión de la vida. Cuanto mayor el valor de concepción del mundo en una vivencia estética, menor será su carácter, de opinión fugaz y tanto más alto estará en el orden total. Un amor religioso (es decir, ungido por la sustancia última), aunque sólo a un alma se refiera, una voluntad de poder por el sentido religioso iluminada, están, como hemos visto ya, por encima de todo otro amor y por encima de todo otro poder. En resumidas cuentas: sólo lo metafísico otorga la beatitud; las vivencias de valor tienen distinto *contenido de revelación.* Cuanto más nos revelen del sentido definitivo del mundo, a mayor altura estará su valor en el orden jerárquico de los valores.

Ya en este punto de nuestra consideración se patentiza la enorme complicación del problema. Si lo enfocamos desde el punto de vista de un solo individuo que vive el juego de las experiencias de valor y de las experiencias normativas de valor que cambia de múltiples modos, observaremos que ha de tomar su decisión, respecto a las verdaderas alturas de valor, teniendo en cuenta las tres instancias a que nos hemos referido, es decir, la *altura esencial,* la cambiante *intensidad de vivencia* y la *sustancia* de los valores "a él accesibles". Y aunque hayamos empezado con la ficción metódica de que el orden jerárquico de los valores representa un sistema objetivo por completo en reposo, en la realidad, sin embargo, la aprehensión de la altura de los valores se verifica, en el fondo, sólo conquistando personalmente el supuesto orden jerárquico en el proceso moral mismo de

la vida, a través de experiencias de valor, vivencias normativas, conflictos y pugnas incesantes. No se trata de algo ya establecido, dado, sino de algo que constituye el último y maduro *producto de la vida moral* a duras penas conquistado.

Pero hasta aquí hemos simplificado también el problema en cuanto hemos partido del supuesto de una conciencia humana normal que en ninguna parte podrá encontrarse. Hemos de considerar aún, pues, meros conjuntos de hechos, incluso condiciones de todo punto subjetivas. Pues el ser humano real, como miembro de una época y de una sociedad históricamente condicionada ya está individualizado en grado sumo, pero tiene por encima de todo esto, precisamente, como tal ser individual su estructura completamente peculiar, que puede alcanzar matices en que ya comienza lo patológico-incomprensible. Esta singularidad absolutamente única no es aprehensible para la ciencia, que sólo puede referirse a estructuras típicas, legales.

En la presente sección (A) prescindimos aún de la participación del ambiente histórico-social en la constitución de un sistema de valores, ateniéndonos sólo a la individualización de la estructura psíquica humana que bajo el nombre de "formas de vida" hemos descrito. Su significación, por lo que al presente problema se refiere, reside en el hecho de que en su armazón íntimo se nos ofrece ya un personal sistema de valores, bien preformado, bien adquirido. En todo caso, el hecho de que en toda individualidad predominen *psicológicamente* determinadas direcciones de valor y sean postergadas otras, supone un factor que, frente al presupuesto reino de los valores produce una perspectiva especial. Dicho de otra manera: si suponemos válida una unívora, eterna jerarquía de los valores, el individuo contiene, sin embargo, fuerzas, en parte, propicias y, en parte, hostiles a la aprehensión de tal estado de cosas. En las "formas de vida" puede estudiarse esto claramente, puesto que han sido esbozadas partiendo de la respectiva posición de valor predominante.

III. Al punto de vista desde el que ahora consideramos las estructuras psíquicas de índole individual podemos designarle, en contraste con la admisión de un vivencia adecuada de valor hecha sub I, como *"individual capacidad de vivencia"*. En la segunda parte del libro hemos demostrado que la estructura psíquica prefiere esta o la otra clase de valores. Ya en la consideración psicológica pudo

comprobarse que para unos individuos una especie de valores es por naturaleza la más alta y para otros otra. Ciertamente esto se refiere sólo a las vivencias subjetivamente más altas y nada tiene que ver con los valores supuestos objetivamente válidos. Pero es evidente que en la respectiva estructura psíquica individual reside un estímulo o un impedimento para la realización del valor normativamente exigido. Como hemos visto, cada uno de estos tipos está desde un principio predestinado para un determinado *ethos* parcial, y en él se satisfará en la mayoría de los casos. Ahora bien, ¿qué ocurre cuando el valor presupuesto, objetivamente normativo, está en otra dirección?

Dos casos pueden aquí imaginarse. Puede ocurrir [1] que la estructura del alma sea tan unilateral que el valor objetivamente superior no entre, en absoluto, dentro de la capacidad personal de vivencia, no pudiendo, por tanto, obrar en calidad de norma vivida. En este caso, no hay para el vivente conflicto ético ninguno. El juicio de valor es realizado entonces por *otro* más rica y ampliamente dotado. Aquí está también el límite de toda educabilidad. Pues lo que no preexiste en el alma por lo menos en germen, no le puede ser prestado desde fuera. Puede ocurrir también [2] que el requerimiento ético sea vivido en la periferia del propio ser, por ejemplo: como una posibilidad imaginaria que el yo mejor concibe allende el limitado y real. Pero falta la *fuerza* necesaria para transformar este valor extraño en un auténtico trozo de la propia alma, en un motivo actuante. Entonces surge —en contraste con la tragedia del sino— la tragedia del carácter, que emerge de la intimidad misma. Semejante tipo humano se quiebra en el desacuerdo entre lo que debe y lo que puede. Dos configuraciones de valor se alzan en él frente a frente: la objetivamente exigida, no asequible, y la propia, objetivamente insuficiente. Se puede hablar también de dos morales distintas: una supraindividualmente exigida, para la que faltan las posibilidades psicológicas, y una individual, que es más impulso que deber [1]. Aclaremos esto con algunos ejemplos. El dotado de una disposición puramente económico-egoísta se encuentra invalidado frente al precepto del amor —aunque le sienta— por el

[1] Téngase presente que prescindimos aquí (*sub* A) por completo de la validez de una moral colectiva y que ha de entenderse, por lo tanto, toda esta tragedia como la vivencia puramente solitaria que deriva de la distribución interior de las fuerzas.

impedimento de las limitaciones que radican en la individual estructura de sus fuerzas. El tipo humano puramente estético, que se complace en la contemplación de la existencia, falla cuando ha de informarla económica y prácticamente. El tipo humano puramente político tiene su límite ético en la exigencia de la objetividad rigorosamente teórica. Todas estas naturalezas carecen, para el valor heterogéneo, de la vivencia adecuada. No es milagro que la correspondiente norma no alumbre en ellas fuerza alguna y que se quiebren ante la ética exigencia para la que les faltan las meras condiciones previas psicológicas.

Dos importantes deducciones se obtienen para la ética de estos hechos. En primer lugar, que para una moralidad plena se requieren (como ya han hecho notar Herbart y Th. Lipps) íntima *amplitud* y riqueza de la capacidad vivencial. –De otra manera, nada más alto podrá lograrse–. Mas también se requiere para la aprehensión del valor superior y por tanto normativamente exigido, una constitución de la estructura psíquica que no siempre ha sido reconocida en su independiente significación moral, a saber: la *energía* de arranque ascensional, sin la que el reconocimiento e imposición en el alma del valor excelente no se logran. Rompimiento, despertar, renacimiento, propia superación, son los giros con que la terminología religiosa y ética describe este fenómeno, que, sin embargo, como misterio último, no parece permitir más deducciones.

Si nos quedásemos en el puro proceso de hecho de la vivencia, sin atribuir a las *vivencias* de norma una significación especial y destacada, sería tomar a cada uno tal como es. No tendría sentido criticarle éticamente. Pero no puede entenderse así la teoría de las formas de vida. Indagar su psicología no supone escribir su absoluta apología. La cuestión toda de la jerarquía de los valores sólo tendrá sentido si ésta constituye algo que está sobre el individuo dado y le obliga. De otra manera la jerarquía de los valores tendría que cambiar no sólo con cada sujeto valorante –como podría inferirse de la segunda parte de este libro–, sino incluso con cada situación vital especialmente acusada. Y de hecho a muchos les parece este relativismo la última conclusión de la sabiduría. Pero esto no sólo daría al traste con toda teoría científica de los valores, sino con todo sentido de la moralidad. El hombre contingente sería la medida de todos los valores.

A quien no se conforma con esta consecuencia sólo le queda un

camino. La suposición de una vivencia completamente adecuada de las alturas de valor no es confirmada por los hechos. Cada cual vive en su situación interior y exterior perspectivas de valor especiales. Cada cual está singularmente circunscrito en su individualidad y en su destino y también para cada cual la *sustancia* de los valores es varia individualmente. Si aun ha de haber un orden de los valores que *obligue* al individuo en esta situación especial, sólo es concebible en el sentido de una ley normativa del valorar. Mas estas normas —a semejanza de las leyes de la Naturaleza— son, en cada caso, válidas sólo *referidas a conjuntos concretos* y varían en su validez al aplicarlas a estas condiciones de hecho. Cada uno tiene su situación vital interior y exterior de todo punto propia. Pero lo que en ella es objetivamente valioso se regula en virtud de leyes de valor en las que no se ha "parado mientes" acaso, pero que son experimentadas como exigencias morales de acuerdo con la propia fase vital ya lograda.

Queda, sin embargo, la otra dificultad. ¿Qué ocurre cuando estas normas no ingresan en la conciencia individual como exigencias vividas efectivamente? ¿Y si sólo fueran una construcción filosófica del pensador vidente que se instala, por decirlo así, en el ámbito del espíritu normativo sin tener en cuenta que los seres humanos reales nada sospechan ni barruntan de semejantes exigencias?

Incluso debemos tomar en consideración otra posibilidad: las formas de la vida tienen por lo menos una estructura legal y, por lo tanto, comprensible. Se puede admitir que en ellas pueda encontrar asidero una legalidad normativa adaptada a su índole psíquica especial y al grado de su evolución moral. Ciertamente nadie ha investigado estas vivencias personales de norma y sus leyes. La ética se ha mantenido hasta ahora en alturas por completo abstractas sobre la humana realidad. Podría ocurrir, sin embargo, que en el alma individual se dieran procesos de la vida valorativa basados única y exclusivamente en ilusiones valorativas; aun más: en degeneraciones de la posición de valores. En este límite de lo patológico tiene su límite también no sólo nuestra crítica, sino, en parte, nuestra comprensión. En sus artículos sobre la subversión de los valores, etc., ha avanzado Scheler con su elucidación en esta subjetividad última. Pero no queremos seguir esta línea para no complicar el problema excesivamente.

Aun prescindiendo de ello, el resultado esencial es evidente: la efectiva estructura psíquica del hombre no puede ser criterio para la ordenación jerárquica de los valores. Respecto de ésta se sitúa siempre en una relación de perspectiva subjetivamente condicionada por completo. Esta subjetividad sólo es superable si se reconocen leyes normativas: cómo —en condiciones dadas— *se debe* valorar. Y el deber brota de fuente distinta de aquella en que la psicología se nutre.

Tanto más ha de inquirirse cómo entonces se las arreglará el individuo para encontrar este deber. Pues que no le puede ser ofrecido por una ciencia ya hecha es algo de todo punto evidente para quien conoce la situación de perplejidad de nuestra ética. Las normas que establece son, en la mayoría de los casos, construcciones formales todo lo más, cuando no artificios remotos a la vida. Hegel lo vió así, y por eso recelaba de la mera construcción teórica del deber. Aconsejó, con razón, el estudio del proceso del espíritu supraindividual para comprender así cómo el deber está, por lo que a sentido y contenido respecta, referido al respectivo estado vital espiritual, es decir, a la distribución de las fuerzas en la fase histórica.

Por eso renunciamos ya al aislamiento abstracto del ser humano individual y a la ficción del que se enfrente desde un principio exclusivamente a las esencias de valor. Le pensaremos, pues, en la conexión de la moral social histórica, en la que ya aparece una forma del deber puesto supraindividualmente. Como conclusión explicaremos el *sistema ideal de los valores,* que supera esta forma y se acerca al sentido del espíritu normativo mismo. Hijo del espíritu objetivo, es un tiro lanzado hacia aquellas estrellas, que, jamás alcanzadas, constituye, sin embargo, lo último a que se orienta la voluntad moral en la profundidad de la conciencia *(Gewissen).*

B.

Hasta el presente, nuestras consideraciones se han mantenido dentro del marco de la ética personal. Sólo se ha examinado el escalonamiento de los valores en la conciencia individual. Partimos de la admisión de una ordenación jerárquica de las especies de valores fijada objetivamente y de las correspondientes configuraciones de valor. Y llamamos al acomodarse con pleno sentido a los valores

objetivos vivencia adecuada, concluyendo que el valor superior vivido adecuadamente debe llegar a constituir, frente al inferior, una norma de conducta y de información de la vida toda. Añadimos después el punto de vista de que los valores se producen siempre en una conexión total de vida que transforma más y más la vivencia adecuada en una vivencia de perspectiva. Pero consideramos toda esta orientación valorativa desde el punto de vista de los deberes para consigo mismo.

Renunciando al aislamiento mantenido hasta ahora, extenderemos nuestra consideración a la ética colectiva, en la que no sólo se tienen en cuenta los intereses de la persona para consigo misma, sino también para con los miembros de la sociedad. Teóricamente esta ética social está hoy referida a toda la sociedad humana. En la práctica la cosa presenta un aspecto esencialmente distinto. Y es innegable que se observan ciertas variaciones de contenido de las normas morales según las circunstancias culturales imperantes. Estas variaciones no son necesariamente atenuaciones, sino acaso tan sólo individualizaciones, con sentido, de la moral. El orden de los valores se desplaza ya desde un principio en la moral colectiva respecto de la moral personal por el hecho de que para el valor social es exigida una posición de predominio en la conciencia del individuo perteneciente al grupo ético. Trátase ahora de ética social —es decir, de un orden de valores trazado sobre la base del valor social— y no de la ética personal, según la que el hombre se enfrenta a todos los valores con idéntica autonomía. El ser humano coordinado íntimamente a la sociedad está desde un principio ligado por la exigencia de convivir con los demás.

I. Mas también por otra razón no se encuentra el ser humano, en el terreno de esta moral, frente a la pura jerarquía de los valores (A. I.). Pues la sociedad es un producto histórico que se ha desarrollado. Se la puede imaginar como un supraindividual sujeto que también en el curso de su vida ha pasado por experiencias completamente definidas. Estas experiencias de valor no siempre comprenden tan sólo lo típico y lo normal, sino también un trozo de peculiaridad objetiva y un pedazo de destinos totales, de todo punto peculiares. Si, por ejemplo, nos imaginamos como vehículo de una moral colectiva un pueblo, en ella estarán fundidos el carácter especial y el destino especial nacionales. Además, semejante moral colectiva es, hasta cierto punto, susceptible de cambio, del

mismo modo que, el individuo en el curso de su vida, puede desarrollarse moralmente y, en determinadas circunstancias, degenerar moralmente. En una palabra: una moral colectiva no es, en modo alguno, lo *bueno* mismamente, sino que lo es en un modo histórica y nacionalmente condicionado, animado en parte por el espíritu de la auténtica norma objetiva y en parte entreverado de preceptos que derivan más bien de la costumbre, de la moda o de una voluntad de poder cualquiera, y que incluso patentizan ya síntomas de degeneración ética.

El peculiar aspecto de solidez masiva de una moral colectiva no es una exclusiva consecuencia del hecho de que se exprese en instituciones objetivas (como matrimonio, familia, comunidad, beneficencia, formas sociales estatales y religiosas, etc.), sino que se debe igualmente a que su contenido efectivo de valor vive mediante la tradición, la imitación y la educación en la conciencia de casi todos los miembros de la sociedad. Obran en forma de juicios de valor que se refieren a la conducta de los conciudadanos en determinadas situaciones típicas y por encima de éstas a la opinión constante de estos conciudadanos en las circunstancias importantes socialmente. No nos detendremos a considerar aquí la génesis de estos juicios de valor. Bástanos saber que en ellos se acumula la experiencia ético-social, las voliciones y las vivencias normativas de muchas generaciones. Que puede también darse el caso de una personalidad preeminente que transforma toda la ética popular transmitida por tradición, es algo que históricamente puede observarse, por ejemplo, en los efectos del influjo de Sócrates. Pero en sus maneras de influir no se reduce la moral colectiva a juicios de valor ya establecidos antes del hecho singular o emitidos después, sino que, cabalmente, se expresa en normas que al miembro individual de la sociedad le son presentadas como exigencias y en reacciones prácticas que se siguen del hecho mismo, moral o inmoral, según ella lo entiende, por parte de la sociedad. Según su sentido significan estas reacciones refuerzo o atenuación del espíritu social que al individuo se enfrenta. Aun sin imposición jurídica ninguna y sólo por su opinión puede ser un individuo extrañado de la sociedad. Pero este segundo aspecto de la moral colectiva nos interesa menos que el primero, que su manifestación en normas que salen al encuentro del individuo en su comportamiento social. Podrían llevarse a cabo más finas distinciones por lo que se refiere a las acciones recíprocas psí-

quico-sociales de que aquí se trata: si la norma colectiva vive ya *previamente* en la conciencia del individuo y en su decisión representa el papel de un estímulo o de un impedimento, si sólo en el momento de querer obrar adviene en su conciencia como imprevista exteriorización del ambiente que le rodea, o bien si sólo *después* de la acción se le presenta suscitando arrepentimiento u obstinación. Para nuestros propósitos basta la investigación del caso de cómo la norma colectiva interviene en el complejo de los motivos actuales de la conducta.

II. Puede obrar, figuradamente hablando, como una gota extraña en su sangre o como sangre de su sangre. Si el individuo está aún vinculado al grupo con todos sus instintos, si en todo su ser sólo es un caso especial de la multitud, oirá en la voz de la norma colectiva su propia voz como ser colectivo. Si como individuo, en cambio, se ha desprendido ya del grupo, la cuestión decisiva que aquí se plantea es la de la dosis de espíritu social que aún posee. Las exigencias ético-sociales sólo pueden ser reconocidas por quien reconoce la sociedad y su permanencia. Si como personalidad independiente encuentra también en sí mismo la norma que respecto de la vida de los demás le obliga (la norma social, pues), entonces está en *principio,* puesto en el terreno de confrontarse con las normas colectivas. De otra manera se trata de una naturaleza de todo punto antisocial, que, en el mejor de los casos, reconoce lo que exalta el valor de la propia personalidad, pero que "por amor a los demás" no se apartará lo más mínimo de su vereda. Podría alegarse aquí que es insensata, inconcebible e impracticable semejante actitud, ya que todos están obligados a la sociedad aun sin saberlo. No hay quien en lo mejor de su personalidad misma no sea a la postre un producto de la sociedad. No lo niego. Pero no se trata aquí de la razón o sinrazón de un hecho, sino del hecho mismo. Y no cabe la menor duda de que —por lo menos en su tendencia— hay quienes rechazan rotundamente la obligación social y con ella las normas colectivas. Se les encontrará con suma frecuencia entre los egoístas económicos, entre los individualistas estéticos y entre los que se afirman a sí mismos (pertenecientes al tipo político), sobre todo cuando aderezan una teoría partiendo de su modo de ser. Un Humboldt sólo en su propia formación piensa en primer término. Lo que de ella socialmente se sigue le parece bien, pero secundario. Un Nietzsche se desembaraza deliberadamente de todos las cánones de la

moral de rebaño y sólo reconoce las supremas normas esenciales. Los utilitaristas puros están, ciertamente, ligados por su "interés" a un círculo determinado, mas allende éste no hay para ellos norma de consideración ni de responsabilidad *(my country, right or wrong)*. Y hay aún otros que, por haber descubierto teóricamente el origen de la moral en la finalidad social, se jactan de haberse librado interiormente con ello de estos vínculos.

Sólo aludimos a estos fenómenos límites para recalcar de nuevo que la base decisiva de la ética social es una actitud fundamentalmente social. He de participar en la vida de los demás instintivamente o en virtud de actos espirituales conscientes si he de tomar en consideración las normas colectivas. La voluntad de comunidad es la *conditio sine qua non* de una conducta ético-social, así como es también la base de una voluntad de reglas jurídicas cuyo contenido no constituye *sólo* la salvaguardia del propio poder, sino que incluye espíritu social al mismo tiempo. Pero aun si este supuesto previo se cumple pueden darse muy distintas formas de enfrentarse con las exigencias de las normas colectivas.

III. El primero y más sencillo caso es aquel según el que el individuo se somete en su conducta a la norma colectiva. Acaso coincide con ella en lo más íntimo de su naturaleza (es lo regular, ya que en la moral objetiva se expresa una ancestral sabiduría hereditaria, que con mucha frecuencia "se" encuentra evidente por sí misma) o se carece de independencia íntima hasta tal punto que se cede a la presión del ambiente social (que se siente como una acción colectiva de poder) como se cedería ante toda costumbre o —por flaqueza— ante toda moda. Entonces la norma colectiva representa realmente en la conciencia el papel del valor supremo decisivo para la conducta ante cuya intensidad no puede prosperar ninguna norma personal ni ninguna resistencia personal a las normas.

Pero puede imaginarse también que entre la propia dirección de valor y la norma colectiva que se presenta en la conciencia surge un conflicto. Puede ser destructor o productivo. Es destructor cuando la constitución de valor *meramente* subjetiva triunfa sobre la moral colectiva. Falta entonces en general la voluntad de ser y de obrar según norma. Los preceptos de la sociedad son quebrantados del mismo modo que las normas personales que brotan de la propio intimidad son desatendidas. Sólo psicológicamente tiene im-

portancia la distinción de si en este conflicto la tendencia declinante ha de reducirse a ligereza y debilidad o a angostura psíquica o a delictivo sentido y espíritu de oposición. Ahora bien, desde el momento en que las normas colectivas en modo alguno coinciden totalmente con el ideal de la moralidad pura, puede el conflicto con ellas desarrollarse de modo que la norma superior viva en la conciencia individual y se imponga frente a las pretensiones colectivas (que sólo una moral de término medio contienen). Hemos visto ya que, en este caso, o bien el derecho ético de la propia personalidad, incomparable de todo punto, puede ser lo determinante, sin que el agente pretenda una generalización de tal conducta, o bien puede surgir una nueva y más pura moral colectiva en la conciencia individual socialmente orientada. En ambos casos gravitará una grave responsabilidad sobre las espaldas de quien triunfa en el conflicto. Cabalmente a quien para sí reclama una moral particular, aunque lo haga con la más auténtica y santa conciencia del alto y personal destino, nunca volverá, del todo sin quebranto, de semejante situación, en realidad demasiado erizada de dificultades para el hombre. El político que ha de pilotear un poder *colectivo* a través de circunstancias de todo punto singulares, a las que no se ajustan en absoluto las reglas generales de origen colectivo o no están ya establecidas, ha de sentir toda la pesadumbre de la fatalidad que le obliga a ser instrumento personal del espíritu normativo. Por otra parte, el que pretende ofrecer a sus conciudadanos una nueva moral y normas nuevas de convivencia, se hace responsable del grave conflicto que constituye el derrocar viejas y probadas tablas de valores para implantar otras nuevas, en pro de las cuales nada por de pronto habla si no es su particularísima conciencia *(Gewissen)* social y el propicio y hondo anhelo de valores, que puedan sentir los hombres. Ha de contar con que la libertad nueva se tomará como licencia y no como un deber. Y, sin embargo, no hay progreso posible de las concepciones morales si alguna vez no se sacrifica la seguridad de lo viejo en aras de lo nuevo [1].

Pero estas observaciones rebasan ya lo que nos importa aquí por lo que a la teoría de las formas de vida se refiere. Lo que se requiere sólo es una que esté en relación con la psicología de la

1 Dicho sea de paso: sólo quien ha tenido o habría tenido *fuerza* para cumplir la "ley" puede quebrantarla.

individualidad espiritual y que al mismo tiempo aluda a nuevos factores éticos.

También las normas colectivas pueden tener una sustancia de valor que rebase la capacidad de vivencia de la estructura psíquica individual. Hemos insistido en que *todas* las direcciones de la vida del espíritu están simultáneamente predispuestas en el alma individual. Ahora bien, con distinta fuerza. Hemos encontrado que la ética social toda, como tal, está mal anclada en el alma del individualista innato. Pero incluso su contenido especial puede rebasar lo que el sujeto, al que la norma sale al paso en el ambiente que le rodea, es capaz de soportar. La moral media, por ejemplo, puede exigir que cada cual "se" valga por sí mismo y que el orden económico impere en sus asuntos. Pero el temperamento antieconómico –tal vez un gran artista– falla ante esta exigencia por el hecho de que no encuentra en su alma el eco que en otras almas, a las que, realmente, no hace falta decir nada. La misma moral puede establecer la norma de que "se" mantenga la fidelidad en el matrimonio. Pero acaso es el individuo de tal movilidad estética, que sólo es apto para el erotismo y no para el fiel amor. Puede pedirse de un individuo que defienda sus derechos y que se imponga frente a las pretensiones ajenas. Pero se trata, acaso, de una frágil naturaleza amorosa que no soporta la lucha, o de un pensador para quien todo tiene más importancia que los derechos de su personalidad empírica.

Ante el tribunal de la moral colectiva puede aparecer así el carácter como culpable. Pero es muy dudoso que como tal aparezca también ante la propia y más íntima conciencia. Ambos juicios pueden disentir, y este disentimiento será tanto mayor cuanto más se diferencien las individualidades y desarrollen un propio mundo interior de normas.

A la estructura fundamental psíquica viene a añadirse como factor individualizante el grado general de evolución espiritual del individuo, y, de acuerdo con él, el grado de evolución ética correspondiente. Respecto de la moral colectiva vigente puede no haber alcanzado aún el grado suficiente de madurez, pero puede también haberle excedido. Tampoco en estas individualizaciones suele aspirar la moral colectiva aplicada a exquisiteces extremas. No hace falta decir que no suele alcanzarlas.

En realidad puede decirse que ni la moral social viva, ni la ciencia moral, llegan nunca a la situación moral completamente

singular. Toda moral colectiva constituye una función de la cultura social objetiva en que se basa, con sus circunstancias históricas y geográficas especiales, con sus niveles de valor y sus antivalores. Mas a pesar de toda su singularidad histórica en semejante moral colectiva, en cuanto contiene una verdadera sustancia ética, impera el espíritu normativo cuya estructura fundamental eterna sólo aparece aquí en una forma histórica especial o encuentra en ella aplicación. Del mismo modo puede decirse que la inclinación moral de un ser humano (su carácter ético) está en la conexión más íntima con la estructura individual de su espíritu. Ésta pertenece, por de pronto, más o menos aproximadamente a un tipo eterno. La situación especial histórica le reserva, además, su carga de contenidos históricos especiales. En este sentido, pues, tiene el individuo *su* ley ética de todo punto individual (*su* idea). Pero esto no abre acceso mayor que el imperativo categórico kantiano, por ejemplo, sino que es sólo la aplicación de normas eternas a un singular estado espiritual, que ni el mismo vivente, ni otro de honda comprensión psíquica, podrán jamás llevar a cabo exhaustivamente y con todo sentido.

Ya es difícil entender la conexión entre moral histórica y situación cultural histórico-geográfica de modo que se destaque claramente la moral colectiva de una época. Ha de distinguirse también entre lo que en ella existe como seguro patrimonio medio de la sociedad y lo que no pasa de exigencia no lograda, de ideal y de anhelo. Aún más difícil es dilucidar científicamente el destino ético, de todo punto peculiar, de un ser humano de determinado tipo y de determinada índole espiritual histórica. Ambas cosas sólo aproximadamente pueden lograrse. Pero ambas se refieren aún a una estructura, es decir, a una conexión espiritual de funciones en conjunto, constante. Finalmente, el caso ético especial, único, traído por el destino, no se puede inferir. Qué actitud deberá adoptar y adoptará la moral general ante él es algo que no podrá saberse hasta que de modo efectivo empiece a condensarse la opinión pública sobre el particular. Sólo determinadas directivas pueden predecirse, partiendo precisamente de la estructura social ética anteriormente fijada. Es, a su vez, presumible, pero no inequívocamente inferible, cómo el individuo cuya inclinación conocemos ha de comportarse en un caso de todo punto singular, es decir, en un caso que no se deja incluir entre las situaciones morales típicas.

Con otras palabras: no se pide de la ética científica una casuís-

tica desarrollada hasta la última ramificación. Hemos esbozado aquí [1] la estructura eterna de la moralidad personal y colectiva. Hemos indicado [2] que una ciencia de orientación históricamente concreta podría también aprehender estructuralmente en sus líneas cardinales la moral de un pueblo en una determinada época de cultura y el *ethos* de un individuo delimitado exactamente. Pero lo fatal [3], concreto de todo punto, entra tan poco en las categorías de la ciencia del espíritu como la predicción meteorológica absolutamente cierta en nuestra tan avanzada ciencia natural. La decisión ética misma constituye en realidad un límite de la ciencia, pues procede de religiosas honduras inexploradas que *ulteriormente* solemos proyectar sobre la imagen del carácter. Sólo puede tratarse, pues, de una ciencia moral descriptiva y comprensiva que se refiere exclusivamente al pasado y a los hombres pretéritos.

C.

Nuestra investigación parece, pues, acabar negativamente. En vez de la anhelada jerarquía de los valores, sólo hemos encontrado factores cada vez más subjetivos que condicionan una perspectiva de valor, y factores cada vez más individualizados en lugar del orden eterno inequívoco. De la aprehensión objetivamente adecuada de las esencias generales de valores pasamos a la vivencia actual de valor y a su intensidad cambiante; del supuesto valor que existe por sí mismo, a la conexión de valor vivida, en la que la *sustancia* del valor puede condensarse en formaciones distintas. Añadimos luego la estructura psíquica individual cuya peculiaridad puede lindar con lo incomprensible ya. Adujimos, finalmente, la participación de una moral social, singular e histórica, cuya autenticidad moral en modo alguno está garantizada en todas sus partes y con la que el individuo puede entrar en conflicto culpable o productivo.

Consecuentemente, es ya hora de renunciar a esta ficción metódica de un eterno reino de los valores que sería aprehendido en virtud de actos "puros" del sentir, preferir y postergar intencionales. Nos ha rendido todo lo que podía rendir, mas nos ha demostrado también su imposibilidad interna. Pues ¿qué es eso de que los valores en sí descansan en un reino de puras esencias? Para los partidarios de este punto de vista, ni siquiera puede significar que

se adhieran siempre a los mismos objetos reales o sólo genéricamente afines. Los valores sólo en el proceso espiritual de la vida aparecen, que siempre está escindido en una dualidad de sujeto y objeto. No pueden ser "extraídos" de este proceso e "hipostasiados", sino que únicamente son miembros orgánicos dotados de sentido *en* esa estructura.

Ahora bien: si dentro del marco de esta estructura no queremos renunciar a la sentencia de juicio "legítimo e ilegítimo", "objetivo y meramente subjetivo", no nos queda otro recurso que aceptar que en el orgánicamente estructurado proceso de las experiencias y atribuciones de valor rige una ley del *normativo* carácter que, en lo que se refiere a las esferas de valor abstractamente aisladas, hemos especificado ya en el capítulo V de la primera parte. Sólo que aquí ya no se trata de las normas aisladas, sino de la norma total y, consecuentemente, también de las gradaciones en que están entre sí las vivencias de valor y atribuciones de valor que han de expresarse en parte en cohesiones estructuradas y en parte en conflictos irresolubles.

Nuestra hipótesis ya sólo puede consistir en aceptar que en esta totalidad de la vida del espíritu, exactamente igual que en las esferas especiales, rigen leyes normativas que se expresan en la vivencia como la experiencia de la superioridad e inferioridad del valor, del deber y quedarse por bajo del deber. Y así, diríase que con la suposición de una ley formal que regula el rango de los modos de conducta y de los espíritus no vamos más allá que Kant y los kantianos. Partiendo de la idea de semejante deber regulador quedaría entonces fundamentada la idea eterna, si bien vacía de contenido, de un *sistema ideal de valores,* que no es un mero sistema *individual* o *colectivamente* válido.

Mas, después de todos estos preparativos, nos creemos ya en disposición de poder avanzar un paso en el sentido de lo concreto. Podemos, por lo menos, señalar el lugar cultural donde se realizan las aproximaciones temporalmente condicionadas a este ideal sistema de valores. Es cosa cierta que sólo pueden lograrse en el alma éticamente productiva al mismo tiempo dilatada por la asimilación de la sustancia espiritual más amplia de su época y exaltada por la *fuerza* de remontarse y aspirar a la norma. *Trátase siempre de una total productividad vital del espíritu guiada por la ley normativa del valor.*

Entonces toda la labor cultural basada en valoraciones objetivas se nos presenta como una construcción progresiva, como una *creación de valores* (si bien sujeta a normas y al estado de cosas vinculada) y como una conquista que sólo con energía productiva se logra. Los progresos de las personalidades (o grupos) son luego escalonados según su altura de valor. En todos ellos, en cuanto valoran de acuerdo con la norma, se observa una pugna y un impulso ascensional, una incesante recusación del valor inferior en aras del superior. Sólo en virtud de este trabajo se va erigiendo gradualmente el mundo moral o mundo de los valores. Hay una jerarquía de los espíritus como hay una jerarquía de los pueblos. Pero los criterios de su altura residen, a la postre, en la medida de la *energía* que en el valor ponen a contribución, o dicho de otra manera: en su altura religiosa de valor y en su valorativa certidumbre religiosa.

En la conexión de la cultura puede darse esta productividad ética en tres formas típicas. La de magnitud e influjo máximos es la naturaleza religiosa que desde el foco de su individualidad espiritual *conquista,* para sí misma y para los demás, un nuevo punto de vista en la confrontación con el patrimonio vital colectivo-objetivo y con propia el propio modo de vivir y aprehender la "sustancia". Lo que así emerge de la hondura última de un espíritu éticamente creador se convierte en ideal sistema normativo que se yergue también, como suprema norma, sobre los que no han alcanzado aún la madurez necesaria para él, sobre los que no están organizados y son incapaces de vivirla. La terminología religiosa —sobre todo cuando tiene el carácter de una virtud de la gracia más que de un resultado de la propia obra— llama a esto *revelación.*

La segunda forma, acaso ya más desvaída, es la fuerza creadora artística que destaca la suma de toda una vida, exaltada por el espíritu moral, en grandes visiones plásticas accesibles a la intuición y al sentimiento de aquellos que también en lo estético, hijo de la fantasía, saben presentir la "sustancia". Homero, Dante, Goethe, no sólo han incitado estéticamente a la humanidad, sino que la han iluminado éticamente también por medio de este simbolismo. Y aunque algunos hayan carecido —o carezcan aún— de la madurez de vivencia necesaria para comprenderlos, sobre ellos

cae su luz no obstante. En este *alto* sentido han de entenderse las palabras aquellas de Schiller:

Y también nos alumbra el sol de Homero: vele ahí.

Su humanidad, de noble sustancia eterna, erigió para el mundo un sistema ideal de valores en el que las generaciones aún hoy aprenden y se nutren como en el tiempo pasado.

Pero también la filosofía, finalmente. No es completamente como Hegel dice: que con la lechuza de Minerva, sólo tiende el vuelo en el crepúsculo. Cierto que, como esencia, se somete a la ley del conocimiento objetivo, por cuya virtud abarca con su mirada los materiales múltiples de la vida y los acoge, abierta al mundo, en el alma que piensa. Mas el pensador que filosofa puede ser productivo también en el sentido de la total configuración espiritual de la vida misma. Construyendo sobre la aprehensión del mundo y su leyes fielmente reconocidas eleva la vida valorativa a mayores alturas con sus creadoras visiones. Es su prerrogativa y es su deber elevarse un escalón sobre su época. Su problemática ha de combatir duramente y vencer los conflictos en que tropieza con la moral de su tiempo y los límites de su propia naturaleza. Lo que a su pensar se rinde, ha de servir a los demás de purificación, de redención. Todavía hoy estamos en reverente admiración ante el espíritu de Platón, cuyos ojos, con la misma videncia religiosa, artística e intelectual a la vez, desvelaron en el caos de la vida los eternos cánones que rigen en nuestro pecho lo mismo que en el universo. Y con él, su maestro Sócrates, primero en ver el bien puro en lo íntimo, nos libró a todos del juego ilusorio de los seudo valores que nublan el alma. Nos acercó al punto aquel en nuestro pecho donde algo alienta contra lo que no podemos alzarnos si no queremos negar lo divino en nosotros y traicionar su esencia. En el séquito de estos dos Grandes forman los espíritus que un día descubrieron también nuevos astros en el cielo moral.

Que entre las formaciones del espíritu ideal que se producen por acción conjunta de las más hondas experiencias personales valorativas y vivencias de norma y las respectivas normas colectivas dadas, de sustancia auténtica, la concepción religiosa es la más alta, se sigue del sentido que hemos atribuído a lo religioso: de su esencial dirigirse a lo definitivo y total. Mas también sabemos que lo religioso ha de conformarse al lenguaje de las demás esferas de valor.

Ya para expresarse ha de recurrir a los productos teóricos y estéticos del espíritu. Por eso no hay gran religión sin el mito en que confluyen las tres vertientes: la religiosa, la teórica y la imaginal. Por eso Platón se siente empujado al mito cuando en verdad quiere expresar lo *último*. Mas aún en otro sentido existe este nexo. Pues cuando de la hondura del espíritu normativo, que así mismo se reproduce nuevamente de continuo, surge históricamente un sistema ideal de valores de sentido religioso, viene aún a ser conformado y configurado a la par por el gran arte de excelencia y la gran filosofía. Entonces surge esa tremenda productividad del espíritu que en el cristianismo, por ejemplo, va de los Padres de la Iglesia (Agustín) y los gnósticos, por la escolástica (Tomás) a Leibnitz y Kant, Schleiermacher y Hegel, de Dante y las catedrales góticas a Miguel Ángel, Bach y Goethe mismo. Aparentemente desarticulada del fluir de los tiempos, se mueve esta corriente saturada de Absoluto y dicta al mundo sus cánones, como en la antigüedad Platón.

Yerra quien, guiado por su propia certidumbre de valor, cree poder eludir estas cimas clásicas. Quien no se inserta receptivamente en la coriente misma de los grandes movimientos del espíritu tendría que acreditar una productividad equivalente si quisiera sustituir su fuerza descubridora. Ha de concluirse, pues, que la jerarquía concreta de los valores no es algo dado y hecho ya, sino algo que se logra combatiendo, y paso a paso, en el proceso espiritual histórico. Y no es aprehendido por la conciencia *(Gewissen)* individual abstracta como tal, sino por aquello que participa en la espiritual vida objetiva y en la fase, ya realizada, del espíritu normativo. En todo pecho fuerte para oírla, se escucha la ley de este espíritu. Pero las normas singulares han de conquistarse por grados y no todos evidencian desde un principio la madurez y la receptividad necesarias para las fases superiores. La jerarquía de los valores sigue siendo también, según nosotros, un orden gradual. Mas no ha de saltarse ningún peldaño. Han de ser escalados todos con la decisión personal de la conciencia y configuración de la propia vida. Quien sólo presiente la cima, no está en ella aún. Y allende las que vemos se abre una cima aun más lejana: puntos de vista valorativos nacidos de la lucha moral de la vida.

Así, pues, los pensamientos de los neoplatónicos y de Leibnitz sobre el reino jerárquico de los espíritus se convierten para nosotros en grados del contenido moral de valor y de los sistemas morales

valorativos. Sobre toda fase alcanzada hay otra más alta todavía, si bien la absoluta proporcionalidad valorativa tiene que quedarles negada a los individuos y sujetos colectivos por el hecho de valorar en condiciones históricas determinadas. En todos vive y obra el espíritu normativo. Pero no llega a manifestarse por completo en irrupción –esto sería santidad–, sino que sólo llega a adquirir una cierta configuración histórica del espíritu objetivo en la que el valor auténtico lucha con el ilegítimo y el superior con el inferior. El ser en quien sólo valores auténticos rigieran y en el que los superiores no excluyeran sólo parcialmente a los inferiores, un ser por modo tal infinito, a fe que merecería llamarse Dios. Dios está en nosotros como fuerza e impulso. Pero no llegamos a ser Dios nosotros mismos. Algo queda siempre por encima de nosotros, y a ello va nuestra devoción y nuestro último anhelo. Cuando sentimos que nos acercamos a esto altísimo, presentimos el supremo instante. Mas éste nunca llega. Por eso, para el occidental que quiere una cultura, no está la redención en la entrega contemplativa a algo que ya existe y en nosotros sólo sobreviene, sino en el hecho de esforzarnos con ascensional impulso. Sólo sobre quien actúa desciende la gracia. Sólo quien en sí labora contribuye a que la Divinidad se manifieste. Al pasivo le sorprende la visita de la divinidad sin preparar y en estado de imperfección, por decirlo así. Hemos de atenernos, pues, a las hondas palabras de Fichte: "Piensa que nada por ti mismo eres, y todo por Dios, para poder así ennoblecerte y fortificarte con este pensamiento. Pero obra como si no hubiera Dios que pudiese venir en tu ayuda, como si todo tuvieras que hacerlo tú solo, pues en verdad no ha de ayudarte de otro modo que como ya lo ha hecho dándote a ti mismo" [1].

[1] Fichte: *Obras* (escritos póstumos), III, pág. 449.

5. EL IDEAL PERSONAL

Las líneas de nuestra investigación convergen en un último punto: en la filosofía de la personalidad. Con las precedentes consideraciones hemos rebasado el límite que en la exposición abstracta de las formas típicas de vida había que mantener inevitablemente.

Consideramos allí al individuo como una estructura espiritual en reposo. Hemos aprehendido la íntima ley constructiva de esta estructura en los valores en primer término decisivos para su vida. Partiendo de la estructura o constitución valorativa nos fuimos aproximando, de modo puramente descriptivo por de pronto, al misterio de la personalidad. "Dime con qué valores andas y te diré quién eres", así podríamos alterar una vieja verdad proverbial.

Hasta qué punto esta estructura personal valorativa está ya preformada en los gérmenes de la individualidad espiritual, hasta qué punto se imprime en ella la fuerza informadora de carácter del medio y del destino, sólo la observación histórica y la detallada comparación podrán elucidarlo. Dilthey distingue entre conexión estructural (individualidad desarrollada) adquirida y estructura congénita; William Stern parte en su investigación del principio de la "convergencia", es decir, supone que el producto de la evolución es dondequiera la resultante de un factor innato y de un factor que obra desde fuera. La experiencia confirma esta duplicidad. Nos enseña, sobre todo, cuán fuertemente la posición social, el cotidiano quehacer, las opiniones y costumbres del círculo inmediato determinan al individuo expuesto a la acción conjunta de estas fuerzas.

Pueden hacer las ciencias naturales el intento de interpretar también la forma íntima como producto de adaptación: en la esfera propia de las ciencias del espíritu supondría tanto como derivar lo

determinado por el sentido de lo ajeno al sentido. La forma decisiva para la configuración de la vida reside en el hombre mismo. No desechamos el supuesto de una estructura preformada cuando concedemos también que puede ser conformada aún, hasta cierto punto, por las impresiones y experiencias de la vida.

Cuestión distinta es la de su cognoscibilidad. En rarísimos casos evidencia ya el niño su orientación espiritual de modo tan acusado que su futura configuración psíquica parezca determinable inequívocamente. Durante la pubertad es regularmente cuando empiezan a señalarse y a afirmarse las líneas esenciales del espíritu, por lo que esta edad —con los primeros años de la vida— constituye el período más importante por lo que a la educación respecta. Si para una visión penetrante, que cale a fondo lo espiritual, todo tiene ahí su necesidad fuertemente vinculada, no osamos decirlo. Algunos pensadores se inclinan a ver en la forma individual de vida una especie de idea intemporal que sólo a nuestros ojos se despliega en el tiempo de un modo evolutivo. Aristóteles considera predispuesto en la disposición de todo lo vivo, lo que en el desarrollo se manifiesta. Para él la forma es, al mismo tiempo, fin y ley evolutiva. Así, lo que es válido para el tipo genérico ha de serlo también para la individualidad diferenciada, supuesto que signifique una *ley* constante de acción y reacción en el sentido de las primeras páginas de este libro. La contradicción aparente de esto queda acentuada deliberadamente en las palabras de Goethe: "forma acuñada, que, viviendo, se desarrolla". Pues a sí mismo se percibía así. Y no otra cosa nos dice la sentencia de Píndaro: "llega a ser quien eres". Ni nos dice otra cosa la doctrina del carácter inteligible, que, desde concepciones religiosas remotísimas (*Karma, âtman,* predestinación) hasta el idealismo alemán se reitera en múltiples formas.

Ha de tenerse en cuenta, ciertamente, que la vida evidencia innumerables formas híbridas y que una oscilación dentro de ciertos límites es tanto más posible cuanto que hemos de conceder que dos almas pueden tener por sede el claustro del mismo pecho y contender entre sí [1]. Ciertas evoluciones tienden a destacar cada vez

1 Así, en Platón, advertimos, como corriente de alternación rítmica, los motivos ascético-órfico y erótico-entusiástico: sentimiento telúrico y goce de la belleza, voluntad de muerte y necesidad genésica. En Schiller es la continua oscilación entre el impulso estético de unidad y la vivencia dualista de unidad de pensamiento y multiplicidad sensible.

con mayor pureza el tipo unilateral que se insinúa. Otras, en cambio, tienden a superar unilateralismos. Ha de considerarse como dato de experiencia el hecho de que en edad avanzada sea muy frecuente el tránsito a la forma religiosa de vida. Acaso sea, pues, la "forma acuñada" el *principio metódico de investigación* bajo cuya unidad resumimos la multiplicidad del proceso vital del individuo y al mismo tiempo la *norma ética* según la que es medida la altura de cada fase, pero sólo desde el punto de vista de la madurez personal lograda.

No nos hacemos la ilusión de haber reducido ya a leyes de índole espiritual estos misterios del devenir. Se trata aquí de un problema nuevo que no nos proponemos considerar en toda su extensión. Nos limitamos a indicar algunos contornos. Por separación metódica intentaremos, por de pronto, examinar, de modo puramente psicológico, la evolución personal en cuanto está condicionada desde dentro por la forma de vida preformada. Sólo más tarde añadiremos el punto de vista ético.

A. Ambiente y sino, como suma de las circunstancias y sucesos exteriores que obran sobre una individualidad, sólo parecen representar el papel del *material* en el que la interna configuración del espíritu se ejercita, se desarrolla y, en ciertas circunstancias, se fortifica también. El caso del hombre que, en su madurez ya, y por la fuerza del sino, es decir, en virtud de influencias exteriores, experimente la torsión que supone el tránsito de un tipo vital a otro totalmente distinto, me es desconocido por completo si se prescinde de la mencionada conversión al tipo religioso, que, por otra parte, puede, de antemano, contener en sí a todos los demás.

Mas aunque nos inclinemos a considerar la individualidad que desde dentro se desarrolla como un principio de selección dotada de sentido, que se realiza en acciones y reacciones a las circunstancias exteriores, para el resultado de este devenir es de decisiva importancia cuáles son los materiales que el ambiente y el destino brindan a la selección. En la consciente regulación moral del medio, y en parte del destino, se basa la fuerza de la educación. Sólo ella puede brindar y suscitar posibilidades, mas no formar, ni inculcar a discreción.

Es muy característico el hecho de que el hombre que llega a ser *consciente* de su propio desarrollo espiritual acostumbre a juz-

gar éste, ya en la concepción que tiene de sí mismo, de acuerdo con el estilo de su tipo fundamental [1].

El tipo teórico se inclina a reducir siempre el proceso de su evolución a fases racionales conscientemente aprehendidas. Está convencido de no haber dado un paso que no haya sido necesario intelectualmente. A su elección y a su voluntad, basadas en principios fundamentales, debe cuanto es [2]. Léanse las autobiografías de los racionalistas del siglo XVIII (o del XIX) y se verá confirmado este criterio. El tipo económico, en cambio, considera su desarrollo como una sucesión de congruentes adaptaciones prácticas en las que siempre ha acabado dueño de la situación. La vida toda no es para él, en general más que una especie de ágil técnica. El tipo estético, a su vez, el de clásica estirpe por lo menos, se siente *crecer* orgánicamente. Ha asimilado las impresiones vitales íntimamente como materia prima, ha buscado nuevas relaciones y circunstancias y ha introducido su alma en ellas. Y así ha llegado a ser lo que es: una forma orgánicamente animada. Cosa distinta ocurre entre los cazadores de vivencias que se dejan determinar por nuevos grupos de excitaciones o entre los expresionistas que ven, de repente, la vida "a una nuva luz" y conciben su existencia toda como una serie de íntimas mudanzas de sí mismo. Cuando en una vida el factor social representa el papel decisivo, el propio desarrollo es reducido a amor y amistad, a la honda comunidad psíquica del dar y el recibir. El hombre dotado políticamente (en nuestro sentido lato) se considera a sí mismo como su propia obra, como un hecho de libertad. Ha vencido la inercia del mundo por su voluntad y su energía y se ha creado su propia esfera de existencia. Incluso interpreta su propio carácter como la obra de un hecho primario libremente querido. Finalmente, el tipo religioso siente en su desarrollo bien la gracia de Dios que ha guiado amorosamente todos sus pasos, bien la fuerza superadora del mundo de la propia alma, que ha luchado por lo divino. A veces, ambas cosas se conciben como un tácito, persis-

1 Por lo demás, este considerarse a sí mismo históricamente —en el sentido de sentir la íntima *necesidad* de las propias evoluciones y revoluciones— es algo muy moderno en el aspecto profano, datable apenas más allá de Goethe. Como fenómeno religioso es mucho más antiguo. Schiller aprendió de Körner "que también la verdad tiene sus *saisons* en los hombres" (a Körner, 15-IV, 1788).

2 Wundt era mucho más que un mero teórico, y, sin embargo, es bien característico en este gran pensador su deseo de vivir plenamente consciente el instante del morir. *Erlebtes und Erkanntes,* Stuttgart, 1920, pág. 118.

tente influjo, mas también, a veces, como una irrupción súbita o como una serie de trances por los que el supremo sentido se revela. Dios obra en mí o yo en Dios, tranquila o tormentosamente: en las cuatro formas la actitud religiosa fundamental es inconfundible y fácilmente anudable a las demás formas parciales de vivirse a sí mismo.

Más en todos los casos parece ser la pubertad la época de la vida humana en que despierta la personalidad espiritual. Es muy posible, sí, que antes de este momento mucho se anuncie, en ocasiones acusadamente, mas la vida pueril, con todo, es tan indiferenciada, sujeto y objeto son en ella algo aún tan impartito, que apenas puede hablarse de vida propiamente espiritual y de una participación en el mundo objetivo-histórico. Mas en el momento en que el yo se enfrenta por primera vez al mundo como algo que es por sí y para sí, empiezan a dar señales de actividad las formaciones del espíritu. Pero no en dirección de todo punto acusada todavía. Antes bien, dos aspectos son característicos de la pubertad. Por una parte, la preponderancia de la actitud estética, pues en ella, realmente, puede pasarse por el "experimento" simultáneo de todas las esferas de vida. Por otra parte, la aparición, en forma de arrebatado acceso, de las distintas direcciones espirituales: durante algún tiempo se busca una actividad útil y, de pronto, se manifiesta religioso entusiasmo; tiempos de afectividad comunicativa que se entrega alternan con períodos de aislamiento y ciega obstinación que pretende hacerse valer; pero de pronto, a su vez, preocupan los problemas teóricos y técnicos. Parece casi como si el espíritu individual aún se encontrase ante una multitud de posibilidades. Pero acaso sólo sucede así en apariencia. Pues esta busca no es algo de todo punto libre, ni es tampoco una busca de puros valores objetivos y objetivas vinculaciones, sino que, sobre todo, es un buscarse a sí mismo. En lo hondo está preformado ya lo que puede advenir. Mas la expresión última de esta forma depende también, sin embargo, de la materia vital y de la fase de su configuración que a la individualidad que buscan se le brindan desde fuera. Este período se prolonga en algunos durante diez y aun durante quince años. Sólo gradualmente va elaborándose y adquiriendo contorno la configuración individual. Más tardíamente en los buscadores estéticos del jaez de los meros impresionistas, cuyo sino es carecer de forma consistente y golosinear de flor en flor. En los demás

va extinguiéndose poco a poco la fantasía que al principio encubre el escondido núcleo firme como una blanda envoltura (mas, frecuentemente, dejando ya traslucir con claridad su perfil). Donde parecía haber posibilidades ilimitadas queda una individualidad unilateral. Aparece ésta tanto más vigorosamente cuanto más se le permita, en la actividad vital toda, ser realmente lo que es. Pero muy frecuentemente un destino profesional impuesto encubre la verdadera esencia, dando así lugar a una íntima disensión que consume las mejores fuerzas [1].

B. El desarrollo espiritual del hombre no es, sin embargo, un mero proceso de fluencia en sentido estricto, sino que es, al mismo tiempo, *formación* moral. En las direcciones instintivas de valor intervienen fuerzas normativas, y ello en todas las formas en que las normas morales pueden aparecer: como conciencia *(Gewissen)* personal, como moral colectiva y como sistema ideal de valores. Y obran a un tiempo como moral expansiva y restrictiva. Entre estas fuerzas espirituales se aloja el alma individual. Vienen a unirse al resto del ambiente, que con su mera existencia ya produce hábitos y, por tanto, cierta formación.

El problema más difícil reside aquí en la mencionada tensión entre el *deber de vivencia* (de experimentar ciertas vivencias) y la *vivencia del deber*.

El deber de vivencia sólo puede imponerse por un punto de vista supraindividual. Puede ser el sujeto de estos preceptos y mandatos la moral colectiva que exige de los miembros del grupo un ser moral y una conducta determinados. O bien se sitúa a altura mayor, en el sistema ideal de los valores, nacido, ciertamente, del proceso histórico también, pero que procura elevarse a una esfera de medida absolutamente válida, superadora del tiempo, desligándose de la ligadura a especiales circunstancias vitales, variables, de un grupo, ya sea en nombre de Dios, o en el sentido de una humanidad perfecta, o con el espíritu de la auténtica idea de la cultura. Ambas normas atañen a todos los individuos que se acogen a este espíritu objetivo y espíritu ideal como a su totalidad cultural superior.

[1] Véase más en detalle en mi obra *Psicología de la edad juvenil* (publicada en la Biblioteca de la *Revista de Occidente*). Sobre la posición adoptada por Goethe ante este problema —que es esencialmente la misma—, véase el discurso ya citado.

Sólo se convierte en vivencia de deber este deber de vivencia cuando la norma supraindividual es actualizada en la conciencia individual y obra como fuerza real. Será raro el caso de que no le responda ningún eco. Pues no sólo somos hijos de la Naturaleza con todo nuestro ser, sino también del espíritu histórico-social que nos envuelve. Llevamos en nosotros mismos también las direcciones fundamentales ideales del espíritu (las ideas), como fuerzas normativas, en cuanto que somos seres humanos. Pero puede imaginarse que el ser individual mismo no está aún maduro para las formas y contenidos especiales y fases de estas normas supraindividuales, o bien que en toda su estructura instintiva se desvía de aquellas exigencias que están saturadas de un alto y depurado sentido. En el primer caso, ni siquiera llega a darse una fuerte vivencia consciente de conflicto, ya que se pone claramente de manifiesto la carencia absoluta de una capacidad de visión para el sentido de las normas supraindividuales. En el segundo caso se produce la situación de conflicto generalmente característica de la vida moral.

Aquí interviene la educación como institución social. Su sentido, en ambos casos, es el de suministrar el oído para la norma autoritativa. Nunca y en ninguna parte debiera educarse sólo en el sentido de la moral colectiva, sino, siempre allende ésta, en el sentido del sistema ideal de valores, es decir, de la última interpretación religioso-moral de la vida y de una sustancia de formación "clásica". Pero las dos fuerzas, tanto la ideal como la colectiva, no pueden obrar sencillamente desde fuera. De lo que se trata en toda educación es de penetrar hasta el centro en que la persona afirma y se "pone" sus propios valores personales y dejar libre –por decirlo así– aquel punto de la intimidad donde lo autoritativamente debido se convierte en un deber reconocido por los hondos estratos del yo y se eleva así a ideal personal. Hay, pues, un deber autónomo, y sólo éste, por constituir un pedazo del propio yo, contiene la fuerza necesaria para garantizar la elevación desde el valor inferior al valor superior exigido. Pues toda moralidad personal depende de la energía con que se lleva a cabo el sacrificio de la vida inferior en aras de la superior y de la vida más estrecha en aras de la vida más amplia.

Hemos visto que incluso de estas honduras puede emerger una moral que supere y depure la moral colectiva dada. Hasta puede decirse que constituye el venero último del que ha de surtir, en

renuevo constante, el sistema ideal de los valores y, en determinadas circunstancias, desarrollarse creadoramente. No hemos de referirnos a esta culminación de la fuerza moral que sólo en rarísimas ocasiones se produce. Daremos por supuesto que el individuo se sitúa ya en un conjunto de vida ya moral, es decir, en un estado espiritual objetivo, en el que el espíritu normativo (ideal) obra como fuerza orientadora. Y supondremos, además, que el individuo, imbuído del contenido de este espíritu, verifica sus decisiones valorativas con plena libertad de conciencia y con pureza absoluta. Las normas que en sí mismo encontrará entonces serán de dos clases: y le ampliarán o —en aras del valor más alto— le limitarán. Ambas cosas pueden ocurrir teniendo en beneficio la sustancia personal de valor o bien de la sustancia de valor de la sociedad, vivir para la cual constituye una esencial exigencia ética. Partiendo de estas cuatro direcciones se determina el ideal personal, que contiene también, por tanto, las exigencias de la auténtica voluntad social de valor.

1. Hemos caracterizado ya la norma extensiva como moral de formación. Arraiga, por de pronto, en la personalidad misma que se da cuenta de los límites de su individualidad. De aquí nace el anhelo personal de educación. Han de cultivarse también *aquellos* aspectos del hombre que no cuentan entre los predominantes en la propia naturaleza. A esta luz aparece como personal vivencia de deber el hacer, de una individualidad inculta, una individualidad culta. El individuo teóricamente dotado ha de adiestrarse también para la vida práctica en la economía política y vida de la comunidad. El tipo humano puramente estético ha de dar a su receptividad universal el contrapeso de una labor concreta. Este acarreo de una sustancia objetivamente valiosa en la conciencia constituye el sentido de la *educación* de sí mismo. No se borrará la esencia central por ello, sino que se enriquecerá sin duda. En cuanto con el órgano teórico y el estético asimos el mundo también allí donde no nos es realmente inmediato, puede decirse que, por lo regular, predomina. Pero no por eso limita la forma literaria de la cultura. Por cierto, que entre los alemanes, que somos teóricos de nacimiento, por educación sólo se entiende ciencia. Mas, por ello precisamente, se convierte entre nosotros la ciencia, tan a menudo, en lo contrario de educación [1].

[1] Casi nadie ha sabido entender mi escrito *Gedanken über Lehrerbildung*,

2. Pero la educación, no sólo constituye un deber para consigo mismo, sino un deber social. El mundo que nos rodea exige de nosotros que nos ampliemos interiormente a fin de que podamos participar en su contenido de valor comprensiva y creadoramente. Regularmente incluso prescribe la sociedad una canónica orientación educativa. Este ideal que se imprime desde fuera puede suscitar graves contraposiciones con el que desde dentro se alumbra. Se teme hoy mucho, incluso en los círculos socialistas, cuanto pueda menoscabar la libertad del hombre en formación. Diríase una prueba —a mi ver— de que no nacen hoy individualidades vigorosas o que ya no se cree en ellas. Pues la voluntad de íntimo devenir del hombre sólo puede robustecerse con los obstáculos que tenga que vencer. No se deja allanar tranquilamente la naturaleza, donde la hay, por un plan de enseñanza, por rudo y torpe que éste sea. De la lucha entre el ideal de educación de la sociedad y el personal surgen formas educadas mucho más vigorosas que si se hiciera seguir al hombre su línea de todo punto personal desde un principio. Precisamente porque el individuo ha de enfrentarse positiva o negativamente con la cultura de su tiempo, debe responder también en su ideal personal a los requerimientos espirituales del medio en que vive [1].

3. Hemos derivado anteriormente la norma restrictiva del hecho de que la individualidad no puede dilatarse ilimitadamente y, por ello, ha de sacrificar el valor inferior en aras del superior. Esta necesidad empieza ya en el alma solitaria. Quiere decirse que se ha de renunciar si se quiere ser y llegar a ser "algo". Pues no se puede llegar a ser todo. Las naturalezas por completo universales carecen de centro y, por tanto, de fuerza. No sólo en las grandes cosas, sino ya en el ajetreo cotidiano mismo ha de aprenderse a renunciar a vida para ganar vida. Sobre todo, ha de vencerse una

porque todos sólo son capaces de concebir una educación libresca. Si constituye una ventaja reducir a los libros la educación íntegra del pueblo, esperemos que en tiempos futuros se juzgue más serenamente que hoy.

1 "Toda peculiaridad *moral* requiere una rectificación de límites por desarrollo del polo de fuerza opuesto. Federico el único tiene que tomar su flauta y Napoleón su Ossian. Aquí debe la educación, por ejemplo, dedicar sermones pacifistas al carácter heroico y atacar al carácter apacible con rayos y centellas... Por lo demás, es ley, puesto que toda fuerza es sagrada, no debilitar en sí a ninguna, sino despertar otra frente a ella, en virtud de la cual se suma armoniosamente al conjunto". Jean Paul, *Levana*, § 29. En el mismo sentido, exactamente, se expresa Schleiermacher en su *Pedagogía*.

y otra vez la pretensión de los impulsos sensuales a desarrollarse hasta el agotamiento. No hay ser ni creación espiritual que pueda lograrse sin ascetismo. Donde para esto no hay comprensión ya, se disuelve por su base la cultura. Cuanto más dominemos en nosotros lo inferior que incluso puede tener su derecho limitado a la vida; cuanto más probemos el sabor de este "muere y sé"... más alta *madurez* alcanzaremos. Estar maduro significa tener superaciones bajo sí. Mas tales superaciones nunca se logran sin envolvernos en culpa. Como rastro de todo conflicto queda un trágico sufrimiento: no pudimos hacer esto, no se nos permitió hacer lo otro... Pero en ello reside la justificada teodicea del sufrir que nos lleva a más altos grados de valor. Sin dolor el hombre queda achatado, plano. El dolor que se trasvive, y rara vez la dicha vivida, es lo que le da hondura. En las formas unilaterales de vida puede residir una grandeza que impone respeto. Como meras disposiciones naturales sólo son límites, desprovistas de profundo derecho. Mas como propias limitaciones conscientes y dolorosamente reconocidas cobran esa aspereza que da la lucha con el sino interior y exterior. Federico *el Grande*, renunciando a sus inclinaciones estéticas para convertirse en servidor de su Estado, se sitúa a mayor altura que el joven Humboldt, que sólo quiso vivir orgánicamente su íntima disposición. Y no se crea que Goethe pasó sin superaciones y vencimientos. Mas era tan grande la energía formal que le surtía de lo hondo, que podía cubrir sus cicatrices con nuevas y exuberantes carnaciones.

4. Las más decisivas restricciones le llegan al hombre de las exigencias de la sociedad a cuyo servicio debe y quiere coordinarse. Ya en temprana edad le rodea con un seto de carteles, todos los cuales dicen: "¡No harás tal cosa!" Es un hecho sabido que la moral colectiva se expresa más en prohibiciones que en disposiciones, si bien sus mandamientos no se reduzcan todos –como casi todo el Decálogo– a prohibir. Trátase siempre de respetar el límite de la vida ajena, aún más: de quererle en lo íntimo como límite *propio*. La vida en común es imposible si se concede libertad ilimitada a toda individualidad. No atañe esto sólo a la esfera económica con sus bienes divisibles, sino que atañe igualmente a la configuración toda de la intimidad, que por encima de su valor propio debe ser también un valor para los demás. Sólo el acoger en el propio pecho estas imposiciones sociales de valor es lo que, a su vez, consuma y

perfecciona la individualidad. Pues en el servicio concebido moralmente no se empobrece, sino que se enriquece el hombre. Sólo puede decirse que está imbuído de una sustancia vital realmente amplia cuando la conciencia colectiva vive en él también éticamente. El recibir y el dar son algo tan infinitamente entrelazado en las sociedades humanas, en el pueblo sobre todo, que en su contabilidad nadie podría especificar claramente qué partida corresponde a su cuenta de modo exclusivo. Así, pues, la restricción que la moral colectiva exige, aun en el caso de que no deba atribuírsele ya un valor moral completamente puro, es una ley que ha de cumplirse mientras no pueda ser abolida. Desconfíese de los redentores de la Humanidad que se acercan a la ley por el atajo, es decir: sin muchísimo respeto. Pues algo hay en ellos que no es completamente puro, completamente verdad.

Nos situamos en los confines de lo científicamente determinable al tratar de la relación exacta entre normas extensivas y normas restrictivas. La realidad ya desarrollada históricamente de la vida moral evidencia siempre entrecruzamientos de los valores que consideraremos más adelante como formas de la síntesis espiritual. Así, el utilitarismo social es una combinación, aunque todavía primitiva, de valores económicos y valores sociales. En su ética aúna Platón lo teórico con lo estético. En la teoría moral de Shaftesbury se observa un curioso entrelazamiento de egoísmo, altruísmo y moralismo estético. En la ética kantiana se juntan un momento teórico y un momento político. Todo ideal nacional de cultura contiene también una síntesis jerarquizada de valores relacionada en su sentido con la situación cultural y el carácter nacional ya desarrollado por la historia.

El individuo que informa su vida moral conscientemente, se encuentra ante el mismo problema: tiene que, si se me permite la imagen, organizar su vida valorativa. Ya en el orden jerárquico con que, en virtud de una selectiva potencia, gradúa los distintos requerimientos valorativos, se da a entender que no pueden alcanzar validez todos con idéntica intensidad. Mas nuestra descripción de las formas unilaterales de vida ha demostrado que determinadas direcciones de valor incluso se excluyen totalmente. No se debe ocultar este hecho. *En la estructura de la vida misma están contenidas antinomias éticas.* No es culpa del hombre, no: son los poderes incógnitos de la vida misma los que le hacen culpable. La dialéctica de

las leyes de la vida le sitúa una vez y otra frente a conflictos para su determinación valorativa personal de los que su corazón no sale sin mácula. Henchido está por un ideal de desarrollo total de la vida. ¡Mas cuán presto se entrecruza la urgencia económica con los deseos del amor, la voluntad de verdad con la voluntad de imponer otro valor auténtico, la íntima armonía estética con el realismo de la existencia en el Estado, en la economía y en la sociedad! Estas contraposiciones no son susceptibles de una interpretación para salir del paso. Están ahí. En ellos se enciende la tragedia de nuestra vida, pues la vida es eso: tragedia de parte a parte.

Sólo es una aplicación de nuestra teoría de las formas de vida volver a traer a colación los diversos estilos fundamentales en que se realizan estas personales decisiones valorativas. Se realiza este proceso sin combate ninguno, al parecer, en la naturaleza estética que ha alcanzado una *forma* de vida. Por eso aparece tan fácilmente la cultura como una cualidad humana preferentemente estética, porque en la actitud estética se puede abarcar la máxima copia de vida. Mas sólo como posesión contemplativa, como patrimonio de la fantasía. La omnilateralidad del contacto estético con la vida siempre comporta un riesgo de delicuescencia, de falta de un punto central, de relatividad. El hombre de la vida práctica no puede formarse según este estilo. Ha de incurrir en una actitud más restringida, pues de otro modo le faltaría la fuerza necesaria para la obra. "Al hombre activo, le conviene la parcialidad". Y esta limitación, no sólo viene de sí mismo, sino también del ajeno derecho a la vida que en su contextura vital económica, política o social incluye. He aquí una verdad que vale también contra los paladines de una cultura general uniformemente impuesta.

Pero los criterios en detalle ya no pueden deducirse científicamente. Antes bien, sólo se contienen en las constelaciones valorativas que podríamos llamar *el haber efectivo de la conciencia (Gewissen) individual.* Esta conciencia no está *completamente* sola consigo misma. Por lo que a la mayor parte se refiere, encuentra ultimadas las decisiones valorativas de la sociedad ya desarrollada históricamente y las adopta regularmente. Allende éstas, se encuentran esos estelares guías supremos, desprendidos del tiempo, que hemos llamado sistemas ideales de valores. Cada uno de ellos es resultado de una lucha moral. Por eso no hay gran visión última del

mundo, ya religiosa o bien poética o filosófica, que no sea *trágica*. Todas, al cabo, constituyen victorias cruentas sobre la vida inferior y en ellas se siente aún el escozor del quebranto sobre el que triunfaron con heroísmo. No hay héroe sin heridas después del combate. Ni siquiera entre estas mismas grandes visiones del mundo reina la paz. Las grandes religiones viven en eterna contienda. Y aun dentro de nuestro cerrado círculo cultural el ideal cristiano del amor y el greco-humanístico y ético-político del deber constituyen potencias del mundo ampliamente distanciadas, que guerrean entre sí por su derecho moral. A qué guía ha de confiarse en último término es algo que, a su vez, atañe por completo a la conciencia del hombre que no recibe ya, simplemente, su ideal personal, sino que lo erige en sí mismo con libre responsabilidad. Y en este trance estaría en verdad sólo consigo por completo si lo último, *su Dios,* no surgiera aquí precisamente, en él mismo, y le ayudara.

Así, pues, sólo en imperativos formales, por decirlo así, puede expresarse la norma del ideal personal. Si lo que se acentúa es la dirección expansiva, podría hablarse de la exigencia del *máximun compatibles de valores vitales*[1]. Qué es "compatible", es decir, qué puede subsistir conjunto en una forma individual de moral, sólo en cada caso ha de compugnarse y decidirse, prescindiendo de la tipología general de las formas de vida. La meta de la perfección personal que reside en la autonomía del hombre moralmente orientado podría expresarse en esta exigencia:

¡Sé lo que puedas ser, pero enteramente!

Y si quisiera darse expresión al aspecto negativo, al factor de la limitación exigida, habría que rectificar así el enunciado:

¡Sé lo más que dentro de los límites de tu personal aptitud valorativa y de lo social-éticamente exigido puedas y debas ser!

Qué sea concretamente este "ser lo más", sólo podrá decirlo —en cuanto no pueda ser tomado al espíritu moral de la sociedad

1 Elijo esta expresión para insinuar una conexión recóndita con motivos de la filosofía de Leibnitz. En ella incluso la divina elección de los valores está vinculada a estos límites de la compatibilidad.

y al sistema ideal de valores sobre ella erigido— esa voz valorativa que suena en nuestro propio pecho y que llamamos conciencia:

> No esperes y vuelve a lo íntimo los ojos:
> sin demora encontrarás el centro
> de que ningún noble ser puede dudar.
> Ninguna *regla* allí echarás de menos,
> pues la conciencia por sí sola
> es sol que alumbra tu día moral.

CUARTA PARTE

LA COMPRESIÓN DE LAS ESTRUCTURAS ESPIRITUALES

1. TIPOS COMPLEJOS

Ya en la parte precedente hemos prescindido del procedimiento de aislamiento e idealización que nos llevó a los tipos espirituales fundamentales. Pues tanto la moralidad personal como la colectiva rebasan las formas unilaterales, ya que tienen por fundamento una síntesis (normativamente aplicada) de los valores a la que sólo corresponde la plena realidad vital.

Hemos reducido la enmarañada textura del espíritu a un número limitado de motivos fundamentales en los que creemos haber captado direcciones de sentido independientes y no susceptibles ya de ulterior descomposición. La prueba de que nuestro análisis es completo reside no sólo en la cualidad formal peculiar y leyes de cada uno de los motivos, sino también en el hecho de que no hay un solo fenómeno de la vida espiritual que no pueda ser concebido como complicación de estas estructuras parciales simples.

Ciertamente hay en la moderna filosofía, además de las clases de valores por nosotros calificadas de primarias, otra clase aún, al parecer de todo punto independiente, a la que hasta ahora para nada nos hemos referido: los llamados *valores vitales.* Desde los tiempos de Nietzsche han representado un papel importante. y da que pensar el hecho de que espíritus de orientación tan diversa como Bergson, Simmel y Scheler, los hayan aceptado en sus concepciones de la vida del espíritu. Se observan, ciertamente, divergencias muy notables en la determinación de la esfera de la vitalidad. Si no nos alejamos de su sentido original, parece tratarse de los valores experimentados en la salud, en la energía y en la pureza físicas, es decir —considerados objetivamente—, de valores inherentes a lo corporal. Max Scheler, que los ha caracterizado por las

cualidades "noble y vil" –hubiéramos preferido noble e innoble [1]–, dice de ellos: "Los valores vitales son una modalidad de valor independiente de todo punto y no hay modo de reducirlos a valores de lo agradable y lo útil o a valores espirituales. Consideramos el desconocimiento de este hecho como una de las *fallas fundamentales* de las doctrinas éticas hasta hoy vigentes" [2].

En los valores vitales tenemos, en efecto, la única clase nueva de valores cuya independencia puede ser seriamente discutida. No alegaremos como argumento en contra el hecho de que arraigan en el aspecto natural de la vida; en realidad, en la "vida" en su estricta significación biológica, ya que hemos debido reconocer a la materia inanimada, sorda e inerte, como vehículo de importantes valores en cuanto ya en virtud de sus cualidades puramente físicas puede ser base de valores de utilidad. Por otra parte, hemos establecido como criterio de la independencia de una clase de valores el punto de vista de si pueden constituir principios organizadores y dominantes de una objetiva esfera espiritual propia. Ahora bien, diríase que en determinados estadios de la cultura, y muy especialmente en el nuestro, se desarrolla una especial esfera de manifestación de la vitalidad en las actividades deportivas y ejercicios corporales afines. Y aunque en nuestro caso esta independización puede basarse en el hecho de que el resto de la evolución de la cultura amenace la salud y la fuerza de vitalidad, tanto en la totalidad como en el individuo, esta diferenciación de una esfera cultural vivida y acentuada de modo completamente nuevo dentro del eterno patrimonio total de la vida, siempre sería --precisamente– un proceso interesante en grado sumo, muy digno de ser tenido en cuenta. Ha de considerarse, pues, con toda gravedad, si no es cosa de añadir a las formas de vida anteriormente establecidas una séptima forma, la del *tipo de hombre vital,* como tardía distinción de un motivo fundamental en sí eterno; es más: esencialmente primario.

En modo alguno ha de rechazarse la idea. Pues aunque pudiéramos probar que este motivo primario se disgrega en las direcciones de valor ya por nosotros conocidas, no quedaría por ello refu-

1 Pues lo vil sólo de una innoble inclinación se deriva. El ser débil físicamente y sentirse enfermo es falta de vitalidad, pero en modo alguno puede decirse que sea algo innoble.

2 *Der Formalimus,* pág. 106. (*Ética,* publicada por la *Revista de Occidente.*)

tada la independencia del fenómeno primario de la vitalidad. En *todas* las formas de vida nos hemos tenido que mostrar cómo sobre su base los demás motivos de valor se alabean y transforman. Sería fácil demostrar que en los valores de vitalidad no sólo participan las cualidades "agradable y desagradable" (que para nosotros no son dos clases de valor, sino sólo dos clases de sentimiento); que no sólo incluyen un aspecto de la satisfacción física de necesidades, y que, por tanto, están con los valores de utilidad en la misma conexión que los demás instintos e impulsos físicamente condicionados. Antes bien, se insertan también, indiscutiblemente, en las zonas superiores del espíritu. Pues, en primer lugar, en la vivencia de energía y salud en el cuerpo propio o en el ajeno, hay algo estético que espiritualiza el sentirse a sí mismo y a los demás; se observa, además, un sentimiento de potencia profundamente arraigado semibiológico aún, y, finalmente, un momento sin duda apto de última referencia de sentido religioso: que también el cuerpo es sede de la Divinidad.

Las relaciones entre los sexos, este hecho fundamental del mundo físico-espiritual, arraiga en una zona de la vida no por completo acotada en niguna de nuestras anteriores consideraciones. La vivencia de salud, de casta, de sangre, de fuerza y nobleza física, constituye un fenómeno por sí, aunque se explaye luego también en la forma, más espiritualizada ya, de un sentimiento estético en la belleza del alma corporal ajena, en la forma, ya más espiritual, de una potencia consciente de su valor y en la de la vivencia místico-erótica de una corporeidad, traspasada de alma atravesada por lo divino.

Si empezamos a fijarnos en todo esto, y somos capaces de ver que realmente en ello descansa una verdadera esfera de la vida, grande, inextinguible, en la que puede el hombre asentar centralmente su vida de modo permanente o durante épocas evolutivas enteras por lo menos, nos inclinaremos mucho a presumir que nos encontramos ante una verdadera forma de vida, que hubiera merecido un sitio especial. Por otra parte, ciertamente, parece todo tan entreverado de los tres estratos fundamentales de lo biológico, de lo erótico-estético y de poder, que creeríase ver aquí, a su vez, sólo un complejo de los motivos primarios conocidos. Añádase que la esfera de la vitalidad, desde el punto de vista objetivo, propiamente no fundamenta un especial orden de elementos de sentido,

al modo de aquellos a que se alude cuando se habla de unidades lógicas de significación y de su ley, o de creaciones estéticas y de su estructura objetiva. Todo está incurso en el mismo mundo, más bien, que con sus leyes físicas, químicas y fisiológicas constituye la zona biológica precisamente. Ahora sí: con la adición, digna de ser tenida en cuenta, de que ha de entenderse aquí la corporeidad regida por la propia alma. Y es real, y no meramente estética, esta vivificación con un alma.

La cuestión no puede ser decidida aquí y exige el más cuidadoso estudio. La dejaremos planteada, reduciéndonos en lo siguiente a aquellas síntesis, para las que en las seis especies admitidas de valores encontramos condiciones previas suficientes. Trátase, pues, de aquella esferas de las que tenemos derecho a presumir que pueden ser entendidas como entrelazamientos de los motivos primarios en que se basa la articulación de las formas de vida de que hemos tratado ya.

Entre los complejos imaginables, según las reglas de la combinación, muchos tendrán sólo la significación de construcciones intelectuales que en el mundo espiritual-histórico no han representado un papel considerable. Otros, sin embargo, aparecen en la cultura objetiva en forma de estructuras tan firmes y peculiares, que, como una especie de "modos eternos", merecen especial consideración.

Es más fácil aprehenderlas como productos objetivo-espirituales que en los correspondientes complejos de actos, del mismo modo que Platón encontró la justicia (una virtud personal) escrita con grandes letras, por decirlo así, en el Estado ideal objetivo. Se incluyen aquí, sobre todo, los complejos de las esferas espirituales con las formas sociales; es decir, las formas de comunidad y de dominio. Mas, a su vez, habría que distinguir entre las primeras el estilo de comunidad o la forma de vinculación del fin que en común se persigue. Habría que distinguir, por tanto, la verdadera comunidad económica de la comunidad en el espíritu utilitario, la comunidad artística de la camaradería entendida estéticamente, la comunidad científica de la vinculación en virtud de opiniones idénticas, la comunidad religiosa del amor al prójimo religiosamente matizado. Igualmente habría que distinguir del lado de las formas de dominio, que a su vez representa ya un nexo entre el motivo social y el de poder, el contenido de los sistemas objetivos de poder del estilo de los actos de dominio. Según esto, hay organizaciones

económicas, artísticas, científicas y religiosas (Iglesias), mas hay también plutocracia, aristocracia estética, autoridad científica y teocracia como formas de estilo de influjo social [1].

Renunciamos a seguir los posibles enlaces en todas las combinaciones que pueden imaginarse, tanto más cuanto que no sólo habría de decidir la regularidad del esquema, sino que la vital función peculiar de cada zona habría de ser investigada y comprendida individualmente. Consideremos, por ejemplo, el punto donde el sistema de la fantasía y la economía se encuentran. Si prepondera el aspecto de utilidad, surge la *manufactura artística.* Quiere decir que los momentos de impresión-expresión y de forma hacen acto de presencia en productos que, por su fin utilitario y por el correspondiente material preciso, estaban ya, por lo que al sentido respecta, determinados previamente. En rigor habría que distinguir aún aquí entre el motivo generador (arte *como* manufactura) y el modo de manifestarse (arte *en* objetos de uso). Ahora bien, si lo que predomina es el aspecto de la expresión y de la fantasía, surge el fenómeno del *lujo.* Tiene de común con la economía el situarse aún en la zona de lo material, de lo apetecible y utilizable. Pero en todo esto se pone tal dosis de fantasía, que ni el cálculo de utilidad ni el ahorro económico logran hacerse valer cabalmente, sino que queda como cosa principal la expresión del movimiento anímico. El entrecruzamiento de ambas zonas habría de ser considerado mucho más en detalle.

Síntesis de importancia fundamental son también, por ejemplo, el nexo entre ciencia y religión en la metafísica, de economía y teoría en la llamada economía del pensamiento, de actitud económica y social en las relaciones de reciprocidad utilitaria (mutualismo) en que se basa todo el tráfico de permuta y venta. También en los sistemas filosóficos se puede observar siempre un factor estético, de ritmo, simetría y forma cerrada que, no sólo se base en los medios exteriores de expresión, sino que, como elemento auxiliar, contribuye a erigir el tejido del conjunto. Toda clase de *reglamentación* social alude a un factor teórico de conocimiento de la ley, de previsión y normatividad general. En la ciencia se ha hablado a veces de la "política de los métodos". La mayoría de estos

[1] De las diferencias que en todas estas sociedades resultan del grado y el modo de reglamentación estatuaria prescindo aún aquí por completo.

complejos han sido ya considerados, al pasar por lo menos, en cada una de las distintas formas de vida.

Sólo nos referiremos aquí a las tres direcciones espirituales que en la primera parte (I, 2) hubimos de incluir entre las esferas objetivas culturales, pero que en el procedimiento sintético-constructivo no pudimos reconocer ya como zonas simples. Después de haber consagrado la parte precedente al tema de la moral, quedan tan sólo la técnica, el Derecho y la educación.

I

Al igual de las demás zonas, la técnica, como fenómeno aparte en la vida de la cultura, sólo en una fase de alta diferenciación se patentiza con toda su peculiaridad. La utilización idónea de los órganos corporales y toda forma de aplicación de utensilios, especialmente el *diestro* manejo y la *ingeniosa* invención de los primitivos procedimientos de trabajo, pueden incluirse ya entre las fases previas de la técnica. Pero su ley propia sólo se destaca claramente cuando, ya desligada, es objeto de cultivo y consideración relativamente independientes. Su más general esencia puede decirse que se basa en el hecho de que selecciona y conforma un sistema de medios, cuyo fin viene determinado de otra parte, al mismo tiempo según el principio teórico (del conocimiento rigorosamente objetivo de la ley) y del principio económico (del mínimo esfuerzo). Constituye, pues, una peculiar forma de nexo entre ciencia y economía. En su fundamentación teórica es la técnica conocimiento de los medios, con atención a la economía de fuerzas. En su aplicación práctica, elección de los medios en virtud de selección teórico-económica.

La característica decisiva de la técnica es la de que por sí no fundamenta ninguna especie independiente de valores. Por eso no le hemos otorgado validez de zona independiente de valor. El técnico, en cuanto no es otra cosa que técnico puro, no inquiere el valor o antivalor de los fines para los cuales combina los medios sobre la base del conocimiento de las leyes del acaecer y del máximo ahorro en el gasto de energías. Da por supuesto que la decisión valorativa propiamente dicha se verifica en otro nivel o en otra región del alma.

Según esto la técnica puede ser puesta al servicio de todas las demás esferas de valor. Pues todas ellas sólo pueden realizarse por el acaecer en el mundo del espacio y el tiempo, de la energía y la materia, es decir, por actividad real dirigida a un fin.

Este trabajo representará, naturalmente, el máximo papel en la esfera de aquellos valores más inmediatos a la realidad. Los valores económicamente primarios están vinculados siempre, como hemos visto, a materias y fuerzas reales. La aportación y el consumo de bienes destinados a satisfacer las necesidades físicas, y a conservar la vida física por tanto, constituyen el sentido propio de la esfera económica en su estricta significación, ya sean realizados por acción individual o social. Y como las formas de valor en ellas perseguidas y los medios para las mismas pertenecen a la zona físico-real, tendrá la técnica su máxima y más visible significación al servicio de fines económicos.

Ya los bienes económicos, con el creciente refinamiento y espiritualización de las necesidades, ascienden gradualmente a la conexión de superiores zonas espirituales de valor. La línea divisoria entre lo puramente material y lo ya imbuído de espíritu sólo es resultado de una consideración abstracta. En la vida no es la distinción tan rigorosa. Así, por ejemplo, la posesión de un instrumento musical o de un libro puede llegar a constituir una necesidad, aunque la simple vida no depende de ello y a pesar de que el valor de estos bienes no es puramente económico sino que ya está conexionado con las zonas imaginativas e ideales.

Por otra parte sabemos que estas zonas mismas no pueden prescindir por completo para su existencia del nexo con las materias y hechos físicos. Así se comprende que la ley normativa del comportamiento económico pueda rebasar la esfera de la pura producción de bienes económicos. También hay una técnica, por tanto, en las esferas superiores del espíritu, ciertamente sólo en cuanto que son realizadas mediante la zona de las leyes del ser y el acaecer reales. Quien vive la propia labor del conocer necesita una técnica científica de trabajo. Quien crea estéticamente, aplica una técnica artística. Los métodos de *estas* técnicas aparecen, a su vez, teñidos por el valor más alto de la esfera a cuyo servicio están.

Incluso puede observarse también el procedimiento fundamental técnico en las conexiones del acaecer psíquico. Se habla de técnica política, o dicho más generalmente, de técnica social, cuando

las leyes conocidas del curso psíquico, son utilizadas "congruentemente", y con mínimo gasto de energías, para alcanzar los fines propios de estas esferas. Ahora bien, en cuanto ya se trata del problema mismo de la "posición" de valores, puede decirse que nos encontramos en el límite de lo meramente técnico. Y en cuanto se trata de estimular la autónoma "posición" de valores en almas ajenas, nos encontramos en el terreno de un proceder completamente distinto: el educativo pedagógico.

Los límites son borrosos. Ya la técnica de la investigación científica, o la del pianista o la del pintor, se desligan, por modo múltiple, del principio de la selección ahorrativa de los medios para orientarse hacia la selección de los medios más *acordes con el valor*. Adviértase cómo aquí ya sólo se conserva puro el aspecto del enlace con las leyes del acaecer real, mientras la ley económica pasa más cada vez a segundo término. Por tanto, podremos usar el término técnica en sentido estricto y en sentido traslaticio.

Técnica en sentido literal es la combinación de materias y fuerzas guiada por la ley casual y teórica y el principio de economía de las fuerzas, es decir, la institución de un sistema de medios adecuados al servicio de fines económicos. Técnica, en su sentido traslaticio y lato, es el conocimiento de los medios más adecuados que la consecución de un fin propuesto exige y la elección práctica de los medios mismos basada en este conocimiento [1].

Técnica económica es, por decirlo así, la prolongación de lo inmediatamente útil en sentido de retroceso que lleva a ocuparse de la zona inmediatamente útil de los dispositivos auxiliares, que se han desarrollado en virtud de conocimientos cada vez más sutiles y de métodos cada vez más económicos. Se incluyen aquí la obtención de materias primas, la acumulación y transmisión de energía, los procedimientos de producción, la fabricación de utensilios, los

1 Al afirmar Zschimmer en sus bellas disquisiciones sobre la "Filosofía de la técnica" que la idea de la técnica equivale a la idea de la libertad sobre la Naturaleza, restringe la técnica al dominio sobre las fuerzas puramente naturales. Además, o es la libertad un concepto puramente vacío, o se entiende por ella la capacidad de "poner" valores. Ahora bien: la cuestión de los valores que hayan de ponerse, es decir, la cuestión del fin debido, económico o social o político, no compete ya, en absoluto, a la técnica. Y aun prescindiendo de esta objeción metódica: la libertad sobre la Naturaleza es conquistada siempre a costa de una avasallante dependencia de la organización social, sin cuyo asenso no son posibles logros técnicos de gran alcance. Luego, a su vez, la técnica conduce también a la ausencia de libertad.

métodos de conservación, el aprovechamiento de los residuos y también todo el gran sector de los medios de comunicación, etc.. etc. Añádase también las medidas que alcanzan ya a la técnica de más amplia significación como la busca de mercados y su conquista, el reclamo mismo, la concesión de créditos, incluso la política comercial y el derecho mercantil.

La economía está siempre al servicio de un sistema de valores colectivo o personal. Incluso a ella misma se la podría considerar en su totalidad como un sistema técnico que suministra los "medios", primero para la mera conservación de la vida y luego para los valores superiores que la vida hace posibles. Así, la técnica natural (técnica en sentido estricto) está ya indirectamente al servicio de la vida del espíritu. Los utensilios, la producción y transmisión de energía, la obtención y elaboración de materias, pueden considerarse tanto de naturaleza técnica como económica. Pero hay también formas de la técnica de modo aún más inmediato al servicio de lo espiritual (técnica en su sentido lato). Pues también las funciones espirituales están vinculadas a la conexión legal de medios físicos y psíquicos: al escribir este libro he de hacer incesantes movimientos musculares que han de estar elegidos de manera adecuada y que fatigan mi sistema psicofísico lo mismo que el trabajo intelectual de la mente en un modo enigmático para nosotros. Mas el proceso mental mismo ha de ser encauzado también de acuerdo con el fin especial. Así, pues, también hay una técnica del trabajo científico, es decir, una elección de medios legítimamente ordenada, basada en la reflexión, de grados múltiples, desde el leer y el escribir y la hechura exterior del libro, hasta la economía en el manejo de la bibliografía, la división en capítulos, el grado de extensión y agotamiento del tema en la exposición y la adecuación didáctica. Del mismo modo, en arte se habla de la técnica de la composición, de técnica pictórica y escultórica, incluso de técnica poética, que en la poesía dramática representa un papel muy importante. A la técnica y metódica de la vivencia religiosa nos hemos referido ya. El culto tiene siempre un aspecto técnico además de su función expresiva. De la magia dijimos que podía considerarse como una fase previa o como una degeneración religiosa de la técnica. Los positivistas han introducido el concepto de la técnica social y política. También en este caso es evidente que el fin cultural-ético mismo no es asunto de reflexión técnica, sino que depende de la

custión normativa de ser o no ser valioso, del deber y no deber ser. Pero se trata de realizar este fin en las condiciones impuestas por el tiempo y el espacio, la energía y la materia y la naturaleza humana. Requiérese para ello una acción sobre la conexión de motivos del hombre, que comporta el estilo de cálculo técnico en cuanto la posición de los motivos sólo sea pensada de modo puramente causal y no desde el punto de vista de que los demás "deben" hacer algo en sentido ético. Esto último no es técnica ya, sino educación. Pero también hay una parte de la educación misma que podría considerarse como técnica, ya que debe proceder con esa especie de seguridad funcional que sólo puede alcanzarse cuando la elección de los medios se basa en conocimientos causales seguros. En una palabra: la técnica se apoya siempre en el *tener que ser* de las fuerzas que actúan necesariamente, y nunca en el *deber ser.*

En vista de todo esto es perfectamente posible referirse también a la *forma de vida del técnico.* Y ya de las últimas observaciones se deduce que no necesita, en modo alguno, reducirse a la zona de la labor científica. Antes bien, consideraremos técnico, en el sentido de nuestros tipos fundamentales aislados, a todo aquel que, sin cuidarse de los fines éticamente exigidos, se atiene sólo a la elección de medios científica y exactamente fundamentados y económicamente dirigidos [1]. Sabemos muy bien que el ingeniero de nuestros días supone espiritualmente mucho más que esto. No es un mero técnico. Pero si tomamos el aspecto técnico de su ser y nos construímos, por el procedimiento aislador, la correspondiente forma unilateral de vida, obtendremos una especial mezcla de objetividad científica y actitud práctico-económica que impregna toda la estructura psíquica del hombre en cuestión. Ya su intuición, es decir, sus percepciones sensibles y representaciones ordenadas en el tiempo y el espacio tienen la forma de la intuición "técnica": ve en el complejo material las acciones y reacciones de las fuerzas, *ve* en él ya la relación práctica real o posible a que el conjunto puede subordinarse. Incluso en muchos ya las manos mismas parecen estar animadas por un espíritu técnico porque tienen una especie de instinto

1 El moderno sistema parlamentario, por ejemplo, impone más cada vez al funcionario de los centros administrativos el papel de mero técnico. Pues la verdadera posición de valores y lo que se persigue se reserva, en cada caso, a las cabezas amovibles de los ministerios, que, a su vez, sólo practican, generalmente, la técnica de su partido.

racional sobre *cómo* han de hacerse las cosas. Cuando a semejante disposición se une la técnica social surge el tipo del organizador, que sabe combinar en feliz armonía el fin objetivo y la aptitud de las personas. El hecho de que en la investigación se haya desarrollado una orientación propia con la *psicotécnica* evidencia hasta qué punto la vida moderna está imbuída de tendencias semejantes. Hay muchos que sólo conciben técnicamente la cultura toda. Y aunque el psicólogo no tiene por qué juzgar sobre el valor o antivalor de los fenómenos de la vida, no puede, sin embargo, hurtarse a la impresión de que aquí el molino gira en el vacío. La gran cuestión que denota el cansancio de la cultura, desde Rousseau hasta nosotros, la cuestión de para qué todo este gasto y toda esta movilización de energías, es la rebelión contra la tecnificación de la vida, que es lo que nos ha quedado en el lugar de la cultura verdadera [1]. Realmente casi todo es hoy técnica y nada más, es decir, organización para un fin sobre cuyo derecho y cuyo valor no se piensa mucho, en parte porque la cosa ya marchaba así, en parte porque se espera "disfrutar", y en parte porque todo se lo llevaría la trampa si la máquina enorme se parase sólo un instante. También este espíritu puramente técnico, este espíritu "psicotécnico", ha invadido la educación y siembra la confusión más peligrosa en muchos que quieren brindar al pueblo la más bella liberación. La técnica es una espléndida conquista, quién lo duda, de la inteligencia y tenacidad y capacidad de trabajo del hombre. Mas en cuanto no se establece firmemente al servicio de qué se pone este maravilloso instrumento, sólo es una segunda fuerza de la Naturaleza, una implacable fuerza. Hemos de saber *para qué* debemos vivir antes de poder decir *cómo* hemos de vivir en su virtud.

Hay tantas formas especiales del técnico como esferas de valor de las que se han tomado los problemas a resolver. Y en cuanto en el sistema de los medios han de insertarse también seres humanos como piezas subordinadas, del tipo del técnico se va pasando gradualmente al tipo del organizador. Hemos podido ver en los últimos tiempos soberbios alardes de la técnica militar y guerrera. Entretanto se ha demostrado que es más importante la afirmación y considera-

[1] Cultura (subjetiva) no es precisamente "aptitud para este o el otro fin", sino elección y afirmación de valores. Es la orientación de la esencia personal en el sentido de los valores auténticos, acordes con la norma; sólo entonces es capacidad de realizarlos "técnicamente" también.

ción de fines políticos. El mero técnico, tanto en la zona de las fuerzas naturales como en la de las fuerzas humanas, se encarga del problema que se le plantea sin criticar su valor. Desde luego puede evidenciarse una relación de dependencia mutua de los problemas técnicos y con ello una lógica interior de la investigación técnica. Pero la cuestión suprema —lo que debe ser— no se encontrará nunca por esa vía. Por ello el técnico necesita muy especialmente como contrapeso de su orientación unilateral una cultura espiritual altamente intensificada. Ella es la que, combinada con lo propiamente técnico, fundamenta la superior responsabilidad de los ingenieros alemanes [1].

II

En cierto sentido puede concebirse también el *Derecho* como una técnica social, sobre todo allí donde no se deriva de la gran matriz de la costumbre, sino cuando se forma en virtud de la racional y reflexiva adecuación a fines. Pues el derecho como tal nunca es fin último. Antes bien, incluso lo que se ha llamado "fin en el Derecho" no es ya de naturaleza jurídica, sino que es un contenido de valor al que aspira la sociedad que sólo puede realizarse vaciado en la forma de un orden social, que a su vez se presenta en parte como orden de paz y en parte como orden de guerra. Así, pues, quien quiera aprehender la esencia del Derecho ha de prescindir de este cambiante contenido de valor y poner su atención en el fin *inmediato* del Derecho. Ahora bien, éste es el establecimiento de un orden social.

Y, sin embargo, en modo alguno *todo* orden social es de naturaleza jurídica. A la vera del Derecho, y en estrecho maridaje con él, en parte, caminan la moral y la costumbre. Trátase, pues, de inquirir cuáles son los momentos espirituales esenciales que constituyen precisamente lo peculiar del orden jurídico. Se observa en él

[1] Son cosas muy distintas, por ejemplo, que una fábrica de lámparas eléctricas se proponga vender el mayor número posible de lámparas (interés económico del productor), o contribuir al aprovechamiento de la energía en condiciones de baratura (interés económico del consumidor); que se proponga —al mismo tiempo— fomentar la higiene de los ojos (punto de vista social-ético), o que en la iluminación tenga también en cuenta el aspecto estético. Pero el *camino* para alcanzar todo esto es, en todo caso, la *técnica*.

un específico entrecruzamiento de factores espirituales, evidenciado ya por nuestro análisis; pero que se nos aparece ahora en un modo de función de todo punto especial. Intentaremos, pues, enumerar por separado los motivos cardinales que se evidencian cuando el Derecho se liberta de su primitiva complicación con la moral y la costumbre y realiza su esencia específica en forma diferenciada. Y al hacerlo partimos del orden jurídico *positivo* como producto objetivo, dando por supuesto que a todos sus momentos esenciales corresponderá, a su vez, un aspecto de la conciencia jurídica en el individuo [1]. La primera característica que destacamos patentizará enseguida por qué no es posible partir aquí de la conciencia individual.

1. El Derecho tiene de común con la moral social que arraiga en una conciencia colectiva y nunca en una conciencia meramente individual [2]. He de sentirme como miembro de una sociedad si quiero vivir el sentido del Derecho. Y esto no sólo por lo que respecta al Derecho objetivo (en terminología jurídica), sino también por lo que se refiere a la vigencia de los derechos subjetivos. Pues ésta supondría de otra manera sólo una voluntad de poder, pero no una voluntad jurídica. La conciencia jurídica, pues, sólo es una forma especial de la conciencia colectiva. De aquí su consagración supraindividual, que la pone por encima de todas las cuestiones meramente privadas. Y ciertamente contiene primariamente una voluntad supraindividual que, como *hecho* sociológico, ha de complementar, hipotéticamente por lo menos, el jurídico estatuir. Mas luego incluye también una determinada forma de conciencia de *validez* (se definirá más al pormenor sub 4). A ella corresponde objetivamente la "validez" del Derecho positivo. Pero no se trata aquí de la validez ideal que se atribuye, por ejemplo, a lo verdadero, o a lo bueno, sino de una validez basada en el estatuto jurídico (por tanto, positiva). Puede que ésta se apoye de algún modo en normas éticas válidas. Pero esto ya no pertenece a la característica inmanente del Derecho positivo.

2. De la moral colectiva, que se basa igualmente en una con-

1 Para ello se aislará, naturalmente, al Derecho, de todo el contenido especial que pueda tener (relaciones económicas y sociales, estado de la ciencia y la educación).

2 He de recordar aquí que entiendo por conciencia colectiva una conciencia inmanente en la conciencia individual, pero supraidividual por su sentido, en virtud del cual el individuo se sabe parte y representante de un grupo y como tal obra.

ciencia de grupo y en una conciencia de validez se diferencia el Derecho en que su reglamentación sólo se refiere a relaciones exteriores de *poder* y en que protege esta reglamentación por el *poder* colectivo igualmente exterior. Entiendo por poder *exterior* la capacidad que en la conexión social se manifiesta para un *hacer* socialmente importante. Las acciones del poder exterior corren siempre a través de la esfera física en forma de haber, de rendir, de aportar, etc., siendo indiferente que estos actos se refieran a personas o a cosas importantes para las personas. También la omisión ha de entenderse aquí siempre como una omisión de actividades exteriores. En cambio, el *poder* interior significa formas puramente espirituales de superioridad sobre los demás, que se manifiestan por medios puramente espirituales también. Es evidente que el derecho, por su naturaleza, no alcanza estos modos de influjo: no puede sujetar la libertad de pensamiento, ni el gusto, ni la libertad de conciencia. Así, pues, su esencia es sólo sometimiento externo de la voluntad y reglamentación exterior del hacer y el omitir. Dentro de estos límites es, pues, el Derecho, un permitir, disponer y prohibir, dirigidos siempre a la esfera de la libertad y la obligación exteriores, no a la de las intenciones, ni a la libertad íntima. Dentro de qué límites y relaciones *debo* ejercer mi poder individual es cosa reglamentada por el Derecho dispositivo. A él corresponde, implícita o explícitamente, un derecho prohibitivo que limita a mi espera personal de poder. Ambas formas aparejadas podrían considerarse también como derecho *obligatorio* en contraste con el derecho *permisorio* que procura campo de acción al sujeto jurídico, ya sea en virtud del silencio de la ley, ya por su garantía expresa (por ejemplo: en los llamados derechos del hombre). El derecho obligatorio se convierte en Derecho "coactivo" —como ha explicado ya Fichte— sólo en caso de resistencia individual, y también entonces sólo cuando se trata de reglas jurídicas propiamente obligatorias, no meramente dispositivas. Pero esta coacción sólo puede pretender la "obediencia", no el "reconocimiento".

Así, pues, cuando se afirma que el derecho positivo exige reconocimiento, sólo ha de entenderse aquella forma de reconocimiento que se expresa en la observación externa de las normas en el obrar (legalidad). El derecho positivo no exige íntimo reconocimiento, como no sea para su carácter de *conjunto* como derecho válido de hecho que ha de acatarse externamente. En cuanto no se le brinda

reconocimiento *libremente* por una conciencia *moral*, asegura su función subsidiariamente recurriendo a la fuerza pública que "tras" él está y que en sentido literal puede imponer su acatamiento, pero que regularmente con su sola presencia consigue la sumisión [1].

La íntima conexión entre el derecho y la esfera de poder se pone, pues, de manifiesto en dos puntos: en su *jurisdicción*, en cuanto significa delimitación —sólo al obrar exterior referida, ciertamente— de las esferas de poder y libertad, y en su *función* en cuanto este poder exterior de obrar (o de omitir) es, a su vez, garantizado por un poder colectivo exterior.

3. Al carácter colectivo de validez, y al carácter de poder, aún se añade un momento social que también parece enlazarse necesariamente a la conciencia jurídica. La ley nunca garantiza sólo relaciones efectivas de poder de origen irregular (puramente sociológico). Nunca es sólo el derecho del más fuerte, sino siempre, en cierta medida, el derecho del más débil al mismo tiempo. La inclinación de la cual brota la restricción de la propia esfera de poder por amor a los demás no es, sin embargo, a su vez, de naturaleza jurídica en sí misma. Tal vez se la pueda considerar como una fuente del derecho, pero no pertenece a sus formas de manifestarse. Antes bien, la forma en que el supuesto espíritu básico de amor se *manifiesta jurídicamente* es sólo la garantía efectiva de las ajenas pretensiones de poder y libertad (no del valor personal-ético). Tiene razón W. Metzger [2] al considerar el "dejar valer" como la forma fundamental de conducta *jurídico*-social. No excluye esto, ciertamente, que la fuente viva de la ratificación jurídica en general *pueda* haber sido por lo menos un amor profundo a los hombres [3]. A este "dejar valer" al prójimo o los otros grupos extraños llamo el factor social del Derecho.

4. Finalmente aparece casi como la más importante caracterís-

[1] No pretendemos con esas afirmaciones recusar de plano la teoría del reconocimiento. Pero téngase en cuenta lo que un método aislador requiere. El reconocimiento es algo moral, no algo jurídico en sí mismo o que se alcance jurídicamente. Veremos que puede considerársele como un *supuesto previo* del derecho. Es una de las características de la *justicia* en sentido ideal, mas no de la *juricidad* en sentido positivo.

[2] *Geselischaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus*; edición E. Bergmann, Heidelberg, 1917, págs. 8 ss. y 16 ss.

[3] Así, por ejemplo, la moral cristiana ha sido, durante siglos, *fuente* de convicciones y leyes jurídicas. Pero en sí misma y como tal no puede, naturalmente adoptar la forma del derecho.

tica del Derecho, un momento formal, ya que no se origina sólo en una voluntad supraindividual que reconoce y ampara las aspiraciones de poder con un cierto grado de espíritu social, sino también en una *voluntad de ley*. Con la actitud colectiva se combina otra supraindividual, afín de la actitud *cognoscitiva*: la voluntad de reglamentación por leyes generales. El derecho nunca se refiere con sus normas a este o aquel individuo como tal individuo de índole espiritual y moralmente determinada, sino –siempre– sólo a generales (anónimos) portadores de derechos universalmente formulables. Garantiza la propiedad privada en general, por ejemplo, pero nunca la propiedad de un individuo sobre una cosa singular determinada. La apariencia de que esto ocurre se desvanece en cuanto observamos que lo singular sólo cobra importancia para el derecho en cuanto es incluíble bajo un título general jurídico. Incluso cuando *(per nefas)* se hace una ley para una persona determinada o un caso singular histórico, ha de dársele una forma general aplicable también en otras ocasiones. A esta conformidad a reglas generales llamo factor teórico del Derecho. Históricamente considerado, sólo de la experiencia de estas leyes sociales generales surgió el concepto de la ley natural. Pero más tarde el progresivo perfeccionamiento de las leyes naturales empujó cada vez más a la legislación jurídica positiva a imitar el rigor propio de las leyes de la naturaleza. Por eso en la filosofía alemana clásica del derecho se ha considerado en realidad a éste como una "segunda Naturaleza". Mas también en otra coyuntura histórica se evidencia esta regularidad como derivada del espíritu teórico. En el derecho, que por de pronto tiene su origen en el hábito y la costumbre, se condensaron, por decirlo así, en la forma de una voluntad colectiva y objetivamente general, experiencias sobre congruencias de medios y fines sociales (por lo que ha de entenderse aquí congruencia con el valor en el sentido más lato, no mero utilitarismo biológico). Estas experiencias llegaron a constituir la base para prevenir casos posteriores y sujetarlos de antemano a norma. Así como las leyes de la naturaleza como patrones ideales permiten el cálculo previo de lo que en determinadas circunstancias, en sí no siempre pronosticables, *tiene que* suceder, predicen las normas jurídicas positivas lo que en una situación "jurídica" determinada, en sí misma no susceptible de predicción, según reglas generales *debe* suceder, mas no como acción moral, sino como uso regulado del poder por parte de la sociedad

jurídicamente constituída y del individuo copartícipe del derecho.

Hasta ahora hemos ido definiendo el derecho, de acuerdo con nuestro método, sólo por los momentos que objetivamente le constituyen sin tener en cuenta su *ético* valor o antivalor. Hemos visto que exige una *voluntad colectiva* válida, una voluntad colectiva delimitadora de las *esferas de poder,* una voluntad colectiva que deja valer también las aspiraciones de poder de los demás, y, finalmente, una voluntad colectiva que de antemano regula esta distribución de poder en forma de *normas de validez universal.* Mas esto se refiere sólo a la estructura efectiva, no a la génesis histórica del derecho.

En los modos de función de este Derecho, no hay nada basado en las intenciones, en el ánimo sino todo sobre las acciones y los modos exteriores de conducta. Las normas jurídicas positivas no son normas del valorar, sino normas del hacer. ¡Téngase presente este límite!

Pero, a su vez, todo esto sólo es un método aislador e idealizador. En otros casos le hemos buscado siempre a cada esfera de la vida la correspondiente forma *específica* de la moralidad. Si lo intentamos aquí también, no podremos aducir otra cosa que no sea la perfección específica del derecho positivo. La llamamos *justicia positiva.* Su esencia consiste en que en la conciencia del que actúa jurídicamente no impera otro motivo que la voluntad colectiva distribuidora de las aspiraciones de poder atenido rigurosamente a reglas generales *establecidas.* La justicia positiva no inquiere si las reglas mismas son justas, sino que las reconoce como válidamente establecidas y sólo trata de aplicarlas con sentido de un modo inferido de una inmanente lógica jurídica. Ésta es la moralidad específicamente jurídica.

Completamente distinta es la cuestión del valor ético del Derecho si en vez de inquirir *sólo* su ética específica la pensamos partiendo de una ética total. Presuponemos entonces un sistema de valores (éticamente entendido) referido a la total constitución valorativa exigida normativamente en una situación cultural históricamente dada. No tomamos entonces como medida del *ethos* el derecho vigente, sino que tomamos por medida del derecho vigente mismo un *ethos* superior, no meramente formal, ni jurídico positivo, el cual incluye también valores económicos, políticos, sociales y teóricos. Visto desde aquí, el derecho positivo aparece sólo como

un medio de imposición de lo justo en sí. Al aspecto de la ética total, que se refiere a lo justo en sentido moral llamamos *justicia ideal.* La justicia positiva se basa, pues, en la justa, consecuente aplicación del derecho vigente (*hic et nunc*). La justicia ideal inquiere la total congruencia valorativa o justicia del derecho vigente mismo. Esta posición metajurídica conoce normas que miran a la intención, al ánimo. El problema del derecho justo (antes derecho natural) es un problema ético. Sólo se destaca del problema total ético por el hecho de referirse a una intención jurídicamente creadora. Llamábase antes a esta voluntad jurídica moralmente fundamentada la *volonté générale.* Y entendíase por ello, de modo más o menos claro, la exigencia del llamado derecho justo emanado de una voluntad social construída que [1] no es una mera suma de voluntades individuales, sino fuente de *validez* ética (obligatoriedad) para todos idéntica, que [2] en reglas generales se refiere a lo general y que [3] regula las aspiraciones de *poder* de los individuos en un sentido ético-social. El *momento de igualdad* aparece aquí, pues, en tres formas al mismo tiempo: [1] como identidad de la voluntad ética en todos, [2] como formal validez universal de las reglas, "sin tener en cuenta la persona" (igualdad ante la ley), y [3] como igualdad de los derechos y deberes jurídicos en todos los individuos (igualdad de derechos). Igualdad ideal, igualdad formal e igualdad social aparecen aquí entreveradas.

En esta concepción, que encontramos en Rousseau sobre todo, se refleja una determinada situación espiritual histórica. También la justicia ideal tiene un *contenido* variable. Pero como actitud formal es constante, es una voluntad de derecho justo, éticamente determinada, emanada de un sistema total de valores, también colectivamente condicionado. Aunque luchen entre sí en una cultura dada ideas distintas de la justicia —por ejemplo: la idea de la igualdad, que hemos parafraseado, y la de la proporcionalidad entre los rendimientos y los derechos sociales—, ello no supone una prueba contra el carácter ético de la idea misma. Y ahemos puesto de relieve que lo ético se alumbra siempre en el conflicto. Aquí no están en la misma alma las direcciones de valor que entre sí compiten, pero sí en el seno de la misma sociedad. Y también aquí ánimo o intención moral sólo significa la exigencia y la voluntad de que el valor objetivamente más alto, es decir, normativamente establecido, sea el que decida en último término.

Volvamos en este punto a la teoría del reconocimiento. Ciertamente sólo es viable el derecho cuando es afirmado y mantenido desde el lado moral correspondiente de la conciencia de los copartícipes en él. Pero este momento no pertenece ya a la estructura inmanente del derecho, sino a sus supuestos sociológicos y socialéticos. El derecho positivo, una vez establecido y vigente, no puede contar con este reconocimiento, ni puede esperarle; tiene su especial modo de obrar como derecho. También en las manos de quienes lo administran es poder *exterior* regulado de todo punto, que puede, ciertamente, apoyarse en el poder de su autoridad interior moral. Mas la moralidad *inmanente* del derecho estriba en que se le cumpla de modo formalmente recto y sin excepciones. Por ejemplo: el juez nombrado por el Estado no ha de juzgar según la idea de la justicia, sino de acuerdo con la justicia positiva en el sentido del derecho vigente, aunque a las naturalezas acusadamente antijurídicas —el hombre social puro, por ejemplo— pueda ello parecerles insoportable, incluso inicuo. La perfección del derecho positivo, *cuando* existe, reside en su lógica interna y en aplicarlo con sentido. *Antes* de existir y en el momento de instituirse está sometido a otras normas, que en último término son idénticas al espíritu normativo mismo, creador de cultura auténtica [1].

Las distinciones aquí puestas de relieve, no fáciles de mantener, por cierto, debieran también ser tenidas en cuenta ahora al pasar a construir el tipo parcial correspondiente a la pura esfera del derecho, es decir, habría que separar el tipo jurídico propio del régimen del derecho positivo (el formalista jurídico) del propio del orden del derecho ideal (el idealista jurídico). Mas ambos andan tan confundidos en la vida, que nos vamos a permitir reunirlos en una figura común.

1 Una mirada al derecho natural puede proporcionarnos la confirmación indirecta del análisis que ofrecemos aquí. El derecho natural considera el "contrato" como la forma primitiva del derecho. Se trata, ciertamente, de un criterio parcial, pero comprensible, por el hecho de que en esta sencilla relación jurídica, racionalmente querida, se observan efectivamente todos los factores constitutivos del derecho. Pues el contrato contiene: 1) una voluntad supraindividual (voluntad colectiva de dos por lo menos); 2) una voluntad que establece derechos y obligaciones eventualmente susceptibles de ser socialmente impuestos por la fuerza; 3) una voluntad basada en la relación "dejar valer" a los otros, y reciprocidad, y 4) una suma de reglas generales que regulan normativamente de antemano y de modo unívoco la conducta de las partes contratantes, ya en el sentido más general de la expresión *pactis standum*.

Esta forma de vida no puede incluirse entre los tipos más simples por dos razones principales. En primer lugar, está ligada a la existencia objetiva de una voluntad supraindividual colectiva y normativa. Y está enlazada, en segundo lugar, a la presencia en el individuo de esta voluntad que pone normas y se conforma a ellas. Sobre todo: no debe confundirse al tipo jurídico que vive por completo por la idea de la justicia y para ella, con el tipo que *reclama derechos para sí*. Este último pertenece por completo a las formas sencillas de vida, incluyéndose en la categoría de las naturalezas políticas, sólo que busca el poder en ciertas formas de derecho socialmente dadas, por vía jurídica constitucional, mas también acaso por el terror y la infracción de la ley. Tampoco debe confundirse el tipo jurídico con quien se amolda al régimen de derecho dado y cumple con sus deberes a este respecto. Pues esta sumisión puede derivarse de simple obediencia (forma pasiva del tipo político) o de espíritu social, como cuando se renuncia a los derechos propios. En cambio el "tipo jurídico" acusado no se siente simplemente como parte de una sociedad jurídica, sino como su soporte, diríamos, y por ella responsable. En el individuo está vivo siempre en este caso un espíritu supraindividual, mas no sólo colectivo (conciencia de miembro o representante), sino normativo, es decir, determinado por normas y que se impone normas, por lo tanto. Por eso es tan difícil elevarse de la conciencia del derecho que se siente ofendida a la idea del derecho. Cuando sólo como parte interesada se vive el derecho es que no se ha logrado penetrar su contenido supraindividual. La ofensa hecha a su sentimiento del derecho suscitó en Michael Kohlhaas [1] una voluntad de poder anormalmente intensificada, pero no le elevó a la verdadera idea de la justicia.

Quien está dominado por esta idea como fuerza interior que informa y organiza verdaderamente su vida, sólo como paladín de tal idea reclama para sí el poder, e incluso desearía que por su contenido ideal tuviera la fuerza suficiente para imponerse por sí sola entre los individuos y entre los pueblos, sin que necesitara de más poderes que la garantizasen o ejecutasen. No es, en modo alguno, una naturaleza meramente social, pues pone el derecho sobre el amor. Mas por derecho puede entender la idea eterna de la justicia o bien la justicia formal que un régimen jurídico positivo, una

[1] Personaje histórico de la célebre narración de Kleist.

vez establecido y caracterizado por ciertas formas, administraría sensatamente. (En el segundo caso es generalmente conservador, porque ve en los cambios del derecho un peligro para su seguridad funcional. En el primero suele ser progresista, porque las leyes anticuadas se arrastran como una enfermedad hereditaria.) No piensa en su conveniencia ni en formas fantásticas de vida, sino sólo en lo que debe regir, porque es justo en uno u otro sentido. Hasta la Divinidad misma le es imposible imaginarla de otra manera que en la figura de un juez justo o de un contratante en quien se puede confiar. Diríase, acaso, que este tipo evidencia un próximo parentesco con el hombre teórico, con la diferencia de que la ley teórica, la validez universal y la consecuencia lógica se aplican aquí al juego recíproco de las esferas sociales de poder. Pero el procedimiento de la construcción conceptual y del a subsumición a conceptos, es afín en ambos casos. Tampoco es el *formalismo* una simple enfermedad o degeneración del *derecho,* sino algo *propio de la esencia del derecho mismo.* La moral, especialmente, el juicio moral personal, puede individualizar. El derecho –como derecho– empieza a ser inmoral en cuanto individualiza de modo que no sea "justificable" por la aplicación de las reglas generales. Un orden inquebrantable, ya sea régimen de paz o régimen de guerra, ha de estar garantizado. La feliz institución de nuestro moderno derecho juvenil, por ejemplo, no puede suponer que en determinadas circunstancias haya de ser infringido el derecho, sino que, por lo que a los menores se refiere, ha de recurrirse por encima del *mero derecho* también a la *educación,* es decir, a la influencia ética. La naturaleza jurídica rigorosa no conoce esta admisión de puntos de vista extraños. Para ella vale la sentencia *fiat justitia, pereat mundus,* que cabalmente no quiere decir otra cosa que un derecho vigente no debe aplicarse obedeciendo a propósitos ocasionales, sino sólo de acuerdo con su lógica interna y su validez universal.

III

Como tercer ejemplo de este entrelazamiento de los motivos culturales primarios destacamos *la educación.* Mas aquí aparecen conexiones completamente nuevas. Por de pronto no puede dudarse que la educación, pertenece por naturaleza a las actividades sociales.

Sin espíritu de amor, sin consideración a las posibilidades de valor, sin desarrollar aún, del alma juvenil, sería imposible la educación. Pero el amor pedagógico sólo es una de las formas especiales en que el amor se presenta.

Hemos distinguido ya entre erotismo y amor propiamente dicho. Entendíamos por erotismo el amor de índole estética que se atiene ya a la gracia sensible o a la virtud de la presencia misma y puede espiritualizarse hasta sentir endopáticamente la ajena belleza de alma. Llamamos, en cambio, amor en su propio sentido, a la comprensión con que nos acercamos al contenido valioso del alma ajena y la comunidad en el valor que en este hecho se funda. Aparece en su más pura expresión cuando no se atiene a este o al otro aspecto de la ajena esencia, sino al alma entera, es decir, cuando posee una matiz religioso. Ya dentro de esta esfera distinguimos el amor receptivo, que se entrega a la efectiva plenitud de valor del amado, el amor generoso, que con su propia plenitud de valor aspira a depurar el alma de los demás, y la comunidad, ya desarrollada, en valor, en la que se compensan el dar y el recibir entre dos mundos valorativos personales. Incluso puede decirse que, en el fondo, todo amor que puede dar es al mismo tiempo receptivo y viceversa. Si con esta última adición incluímos el amor pedagógico –en el que, ciertamente, se percibe a menudo una resonancia erótica– en el amor generoso será aún precisa una nueva distinción.

También el amor caritativo del cristianismo se incluye entre las formas del amor generoso. Pero en él está como momento que actúa esencialmente y decide este mismo espíritu de amor, que sólo ofrece amor a los demás como la propia dádiva divina de la gracia en nosotros. Acaso brinda también fortificación religiosa, cuya fuente principal, sin embargo, mana también para el concepto cristiano de la vida en el espíritu de amor mismo. El ofrecer dádivas útiles supone situarse ya en el terreno de la beneficencia social que puede *originarse* en el amor, pero que en sí mismo es cosa distinta del amor psíquico. Y al complacer estéticamente y enseñar teóricamente se añadiría tan fuertemente ya un contenido al motivo primario del amor puramente psíquico, que el carácter de valor de toda la relación tomaría el sentido de estas esferas de valor.

Por lo que respecta al amor pedagógico, es característico el doble aspecto –negativo por de pronto– de que [1] no se propone obrar por el mero amor, mas tampoco [2] aspira a estimular esta

o aquella dirección de valor singularmente, sino que —ahora ya positivamente— se propone suscitar en el otro el desarrollo, íntegro y simultáneo, de *todas* las direcciones de valor positivas en virtud del amor al alma *entera* para el valor apta. Queda dicho con esto que los especialismos y el auténtico amor pedagógico se excluyen. Quien sólo ciencia da, por ejemplo, sin que le posea la fe de que contribuye a elevar el ser *todo* de quien la reciba, por grande que sea su desvelo se le podrá incluir entre los sabios, pero no entre los pedagogos.

Mas aún no hemos puesto de relieve el punto esencial al suponer que alguien se dispone a brindar al prójimo, por amor, *todos* los bienes culturales de que él mismo es capaz. Semejante tendencia está implícita en todo creador. Habría entonces que incluir entre los educadores a todo artista de multiforme cultura, a todo hombre de Estado en ejercicio y a todo predicador serio. Ciertamente todos tienen su aspecto pedagógico. Mas no por modo tal que la pasión pedagógica haya llegado en ellos a ser "la vida en su vida". Para ello se requiere que su amor haya cobrado videncia en una dirección especial.

La diferencia esencial entre la creación cultural directa y la educación reside en el hecho de que el creador de cultura extrae de su subjetividad, en virtud de actos espirituales, llenos de sentido, contexturas objetivas de valor que se brindan luego a los demás y pueden por ellos ser comprendidas, disfrutadas y desarrolladas. Su actividad se mueve, pues, en él, del sujeto al objeto. El educador, en cambio, está él mismo poseído por el amor a los valores espirituales objetivos ya formados, aunque él no sea creador en absoluto, y aspira, a su vez, a convertir otra vez estos valores objetivos en psíquica vida subjetiva, en vivencia. Quiere, sobre todo, despertarlos a la vida en la inclinación y en la aptitud del alma en desarrollo. En él, pues, el movimiento va de lo objetivo al sujeto. Quisiera provocar el alumbramiento de los valores en el alma y su adecuada vivencia en el hombre en desarrollo.

La vida de la cultura se desenvuelve en dos actividades de igual importancia, pero objetivamente distintas: creación de cultura, en virtud de la cual el mundo del espíritu cuaja siempre brotes nuevos, y reproducción de cultura, que conserva en ellla la circulación de savia fresca. A esta reproducción de la cultura, basada en

el hecho de mantener vivo en los espíritus incipientes lo elaborado ya, llamamos *educación.*

Pero no usaremos el término cuando sólo se trata de la transmisión de esta o de la otra creación singular de la cultura. Pues de otro modo toda representación de un drama sería educación ya al brindar fácilmente el designio del artista a las almas receptivas. La educación cala más hondo en el alma. Trata de provocar la receptividad por de pronto. Mas no por lo que respecta a este o el otro detalle, sino por lo que se refiere al sentido total y a la total misión ética de la vida espiritual en general. Por eso no es transmisión, "tradición", sino alumbramiento provocado de direcciones personales de valor en los demás. *Educación es, pues, la voluntad despertada por un amor generoso en el alma de otro, de desenvolver, desde dentro, su total receptividad para los valores y su total capacidad formadora de valores.*

En esta determinación conceptual, están contenidas decisiones muy importantes sobre la esencia de la educación, a saber: [1] que sobre el desarrollo psíquico sólo partiendo de los valores puede influirse; [2] que toda verdadera educación se centra en el *desarrollo formal,* en la *generación de energía,* no en la transmisión de materia; y [3] que ha de estar siempre imbuída de un espíritu religioso (en nuestra terminología) porque se preocupa del alma entera y a su posición respecto a la vida toda.

Mas cuando decimos que la educación se mueve siempre del valor objetivo a la subjetiva receptividad de los valores, no ha de entenderse en el sentido de que su misión consiste únicamente en transmitir el patrimonio cultural objetivo, históricamente dado, de la vieja a la nueva generación. Ciertamente, ha de procurar la *comprensión* de la cultura objetiva, históricamente dada [1], mas no siempre su *aprobación.* Antes bien, el paso por la cultura dada en la educación es siempre sólo un medio de despertar una auténtica voluntad de cultura en general. En el primer capítulo de la presente obra hemos distinguido dos significaciones del espíritu objetivo. Puede entenderse por tal el *patrimonio* cultural históricamente dado, independiente del individuo, con su auténtico contenido de valor y sus antivalores, mas también el espíritu objetivo en sentido crítico, la *idea* de la cultura que hemos denominado abreviadamente

[1] Algunos círculos del movimiento juvenil contemporáneo parecen colocarse en el punto de vista de "no conozco la cultura, pero la desapruebo".

espíritu normativo. En la educación no puede tratarse sólo de introducir en la comprensión de la cultura dada. Pues entonces sólo sería un medio de eternizar las relaciones existentes con sus defectos y sus limitadas ventajas. Para la verdadera educación todo esto sólo es materia de ejercicio con el fin de que en el alma incipiente alumbre la voluntad de progresar hacia el valor auténtico. No han de transmitirse simplemente verdades, sino que ha de fortificarse y hacerse consciente la propia voluntad de verdad; no se ha de adiestrar en las técnicas existentes, sino que han de despertarse la capacidad y la perspicacia técnicas; no ha de perseguirse la mera fidelidad al Estado, sino el *ethos* estatal progresivo, la voluntad hacia un Estado verdadero y justo, etc. En una palabra: no se trata de transmitir un sentido de la vida y de la cultura ya terminado y establecido, de lo que se trata es de que la pura e insobornable busca del sentido supremo llegue a ser una devoción del alma en desarrollo.

De acuerdo con todo esto podemos introducir alguna modificación en la definición antes dada. La *educación,* pues, sería *aquella actividad cultural dirigida a la esencial formación personal de sujetos en desarrollo. Se realiza mediante los contenidos auténticos de valor del espíritu objetivo dado, mas tiene por fin último el alumbramiento del espíritu normativo autónomo (una voluntad ético-ideal de cultura) en el sujeto.* Y se sobreentiende que esta superación de la cultura dada sólo es posible por enlace con un sistema ideal de valores. Sin levadura clásica no hay educación. Pero no es nuestra misión desarrollar aquí los fundamentos filosóficos de la pedagogía. Nuestro fin es fijar la peculiar forma de vida del educador. De las precedentes consideraciones se sigue que en él no se trata tanto de una síntesis especial de distintos motivos culturales como de una dirección específica en la que se hace fecundo su sentido para su estructura vital.

Cabe afirmar, por de pronto, que puede incluírsele en el tipo social como una variedad del mismo [1]. Mas su amor sigue una doble dirección al dirigirse al alma en desarrollo y a sus posibilidades de valor rudimentarias aún, mas también al sentido ideal y al valor de la vida que trata de despertar partiendo de estas posibilidades. A los valores que encuentra sobre sí quisiera darles suelta, con ri-

[1] Véase la bella disertación de Kerchensteiner que lleva por título *Die Seele des Erziehers und das Problem der Lehrerbildung,* Leipzig, 1921.

queza y pureza aún mayores, en el seno del alma juvenil en formación. Algo erótico hay frecuentemente en esta fe en la fuerza y en la pureza de la juventud. La doble emoción que en lo íntimo del educador se agita es eso: amor a los valores ideales y amor al alma que busca. Ahora que en su índole espiritual no aparece todo esto tan dividido y separado como aquí se muestra. Ve por modo inmediato en los valores auténticos objetivos, fuerzas informadoras que pueden provocar el crecimiento del hombre y en el alma ve —y lo estimula— el anhelo de estos valores. Mas la riqueza de la juventud es también una indigencia de valores maduros y la riqueza de estos valores es, a su vez, pobreza de juventud y de vida. Tal es la antinomia del necesitar y poseer que tiene por escena su alma y que brota de su peculiar proceso de génesis espiritual. Pues habría que comparar el proceso pedagógico con el engendrar más que con el formar, ya que, a la postre, el que recibe ha de parir él mismo.

Así como los demás tipos aquí esbozados cobraron alguna vez expresión pura en la historia humana, encontramos para éste, un arquetipo eterno en la figura de Sócrates. En Sócrates el genio pedagógico desciende de los cielos a la tierra. No le entenderá quien busque su alma en lugar que no se halle entre el amor al alma incipiente y el amor a lo divino que en ella presentía —adivinaba— y ayudaba a brotar[1]. Pero esto divino abarca el ámbito todo de los valores auténticos capaces de insertarse en la configuración ética de la vida: saber y belleza y justicia, y por tanto, en último término, la eudemonía en su sentido más alto. Platón ha descrito en su despliegue este cosmos de los valores: cómo ascienden a lo verdadero, bello y bueno a que todo eros aspira partiendo de la opulencia sensible del mundo aparente, para participar en lo único que enriquece y hace semejante a Dios.

También el genio pedagógico tiene diversas formas de manifestarse que sólo rozaremos aquí, porque el tema exige ser tratado independientemente con mayor profundidad. Ante todo ha de hacerse la distinción entre el tipo erótico y el tipo puramente social.

1 En su procedimiento es decisivo que sólo iniciaba un movimiento en el alma juvenil, al arrojar la chispa eléctrica en su seno, por decirlo así (la problemática del saber que no se sabe). Luego abandonaba al muchacho a la fuerza productora de este proceso íntimo, y parece que no volvía cerca de los que no se habían mostrado capaces de alumbrar por sí mismos.

El primero, que Platón ha descrito inimitablemente, tiene su raíz en la juventud de la vida misma y patentiza la más potente energía creadora de ideal que se conoce. Mas, por lo general, se mantiene aristocráticamente individualizado y pasa de largo ante la vida en sus formas más recatadas, menesterosas y anhelantes. Si en años más tardíos no deriva hacia el tipo social, se paraliza su fuerza y se amanera. Incluso de la mano de la vidente Diotima no llegó el Sócrates platónico a alcanzar la belleza de *todas* las almas. Es en Psetalozzi en quien el verdadero espíritu de amor alcanza efusión suprema hasta llegar a aquella veneración amorosa, incluso de lo inferior. Hay, además, que distinguir entre los pedagogos que engendran al hombre según *su* imagen, es decir, que, conscientemente o por la fuerza sugestiva de su propio ser imprimen en el educando *su* mundo de valores, y los pedagogos —de más vasta comprensión— del otro tipo que impulsan tan sólo la naturaleza propia de cada cual, para que al fin se encuentre a "sí mismo", es decir, al ser ideal en uno mismo. También creo ver aquí la superioridad de este último tipo, ya que aprehende la vida en conexiones más hondas. Pues toda individualidad positiva es inmediata a Dios. Mas sólo gana estas alturas quien en sí mismo lleva —completamente firme y clara— su propia certidumbre.

Hemos tratado hasta ahora de los entrelazamientos de los motivos espirituales primarios que, como esferas culturales objetivas, tienen una relativa independencia y ya por ello se destacan a la visión más claramente: la técnica, el derecho, la educación. Pero sabemos muy bien que en la cultura todo se implica y entreteje y que todas las esferas culturales se entremezclan en la realidad histórica indisolublemente, así como que sólo en la relación de sentido, de unas con otras, se le revela el sentido de la cultura a la vivencia personal.

Así, pues, en el hombre que como vive o crea la cultura, ha de existir una urdimbre semejante, y sólo porque cada una de las cuerdas espirituales vibra de algún modo en él, participa en el reino supraindividual del sentido. Mas sólo ve este reino en una individual perspectiva. Tiene en sí mismo un peculiar centro vivencial y su estructura vivencial y activa condiciona la ecuación personal, que no sólo ha de tenerse presente cuando se enfrenta al mundo espiritual como contemplador teórico, sino también cuan-

do obra y toma posición. Este es el sentido de todas las consideraciones precedentes. Nada tenemos que añadir.

Pero recordamos que al comienzo de este libro decíamos que la reducción de la multiplicidad de las acciones y reacciones espirituales de un sujeto a una estructura individual de su espíritu (en tipos captada) constituye siempre una racionalización teórica. Se trata del intento de construirle a dicha multiplicidad una ley que ponga conexión y sentido en la pluralidad. Por tanto una estructura psíquica individual no es otra cosa (por de pronto) que *el esquema de la comprensibilidad* en que encajamos los fenómenos. Pero quien tiene una idea, aunque sea remota, de la riqueza de los fenómenos de la vida, sabe muy bien que el perfil del hombre real desborda por todas partes el sencillo esquema y sabe que las proporciones se desajustan de mil modos y que incluso hay seres humanos que parecen no tener estructura ninguna. Refléjase, en este juicio, la perplejidad de la ciencia. Tal vez en posteriores fases de su evolución, lo que parece por completo irregular se le revele como enredadísima complicación de conexiones sencillas, llenas de sentido y transparentes.

Avancemos sólo un paso más por este camino. Si la estructura psíquica fuera más que un esquema aprehensor, sería sumamente discutible afirmar que en un mismo sujeto pueden cruzarse dos estructuras distintas. El lenguaje poético de la vida no tiene escrúpulo en hablar de "dos almas en el mismo pecho" [1]. Ahora bien, si nos parece la cosa más natural —prescindiendo de los fenómenos patológicos de desdoblamiento de la personalidad (en los que, por lo demás, siempre se enfrenta al "doble yo" un tercer observador, unitario y más alto, en el "yo" [2]— que el hombre refiera todas sus vivencias a un mismo centro vivencial, ello sólo puede ser una expresión figurada para las tendencias opuestas de *sentido* que en este conjunto de vivencias se observan. Así como en la primera parte del presente libro se separaron las distintas *significaciones* del yo a pesar de que el hombre sólo puede tener *un* yo, ha de considerarse aquí que la *unidad* del yo puede tener distintas significaciones, o mejor dicho: distintos grados. La significación inferior sería considerar la unidad del yo como lo que pertenece a la mera

1 Véase, por ejemplo, B. K. Gross: *Bismarck im eigenen Urteil,* Stuttgart, 1920.

2 Véase K. Oesterreich: *Die Phänomenologie des Ich,* Leipzig, 1910.

percepción de sí mismo, a la que luego le serían dadas las vivencias más contradictorias por su sentido, más caóticas, más revueltas y confusas. La unidad suprema del yo, en cambio, se evidenciaría en el yo religioso-ético, en el yo-rey [1], que refiere todas sus vivencias— también por lo que al contenido respecta— a un valor-guía supremo que da sentido a toda la existencia. Hay entre medio numerosos grados. Podemos imaginar muy bien al hombre que en sus correspondientes vivencias encuentra dos (o más) direcciones de valor predominante que no le permiten poner su destino en claro y le zarandean y arrastran por dos (o más) lados distintos.

Dejaremos a un lado el problema ético que aquí se presenta y aplicaremos los métodos de nuestra psicología (la psicología "mental") a este caso, suponiendo para mayor sencillez que sólo son dos las direcciones de valor que están en pugna en el mismo sujeto. Recurriendo a la aplicación figurada de nuestro esquema cognoscitivo podríamos decir que se entremezclan aquí dos estructuras. Mas ha de presuponerse que no se trata del tipo estético (el impresionista) que se pone a vibrar sensitivamente a la primera impresión, sino que se trata de direcciones de valor claramente acusadas, que del modo arriba indicado reobran también estructuralmente sobre los valores secundarios. Este hombre vive moviéndose constantemente entre dos círculos del yo y entre dos estratos objetivos. Aprehende la vida con dos órganos distintos. Pero es evidente que ninguna de las dos direcciones de sentido podrá desarrollarse por completo en estas condiciones.

Son conocidas, por ejemplo, esas naturalezas estéticas que cuando se entregan a un goce estético cualquiera sienten a su espalda el analítico teórico que las está observando, o bien que en cuanto se huelgan en una representación armoniosa de sí mismo viene la observación teórica de sí mismo a interponerse, a interrumpir y a perturbar. Algo semejante hay en Schiller. Ya Humboldt se lo advirtió: "Lo que tan por completo suele separar al poeta del filósofo, la gran diferencia entre la verdad de la realidad, de la individualidad íntegra y la verdad de la idea, de la simple necesidad, diríase que se ha desvanecido para usted. Y no puedo explicármelo más que por una tal plenitud de fuerza espiritual, que ésta ante

1 Véase la conocida novela de Meyrink *Der Golem* (1916), influída por el psicoanálisis, y cuyo contenido es más profundo de lo que parecen haber advertido la mayoría de sus numerosos lectores.

la falta de esencia en la realidad, acude a la idea, y ante la pobreza de la idea vuelve, de rechazo, a la realidad" [1].

De pasada hemos considerado ya la figura del romántico entronizado, cuya voluntad de poder se extravía siempre por las imágenes de su fantasía, pero que fallaría también en el reino de la forma al extraer sólo de su soberanía los objetos de embriaguez estética. De modo semejante el puro espíritu de investigación puede sentirse traspasado por el ímpetu de un anhelo religioso siempre renovado, sin lograr nunca una síntesis, apta para la vida, de ambas tendencias. Hay naturalezas de la vida práctica en las cuales entre el propósito y su realización se interpone una fatal inclinación teorizante que más perturba que aclara. No son sólo las mujeres las que vacilan entre amor y erotismo, arrastradas al conflicto trágico entre fidelidad y emoción estética. En la "doncella de Orleáns", a través de la bélica voluntad que había llegado a ser su destino, se abre brecha la estructura femenina del alma, y en las simas de esta íntima disensión se derruye la personalidad antes invencible. Finalmente, cuando el sabio penetra en sus exploraciones hasta las honduras de la certidumbre religiosa, en el alma surge, desgarrador, un "o" dubitativo.

Es común a todos estos fenómenos, en contraste con los considerados en la primera parte del presente capítulo, el hecho de que *no* se logra la síntesis. No se supera la tragedia de una contradicción vital que no ha sido conciliada. Pero semejantes tragedias del carácter humano pueden evidenciar una virtud estimulante y redentora, sobre todo cuando una estructura represa temporalmente se abre camino con su catástrofe, un día, a través del lecho de la estructura que la oprime. Esta pugna del contraste de los valores es lo que realmente se agita en el fondo de la dialéctica de las antítesis hegelianas. No son conceptos los que en ella contienden lógicamente. Son estructuras las que luchan: estructuras de época y de personalidad. Lo oprimido temporalmente reclama su sacro derecho a la vida. El aluvión de las fuerzas vitales no se conforma con el rebosadero único del mismo álveo que socavó. Tras la singular apariencia de su frente, con efusión divina y total, el flujo de la vida busca nuevos cauces.

[1] Del epistolario de Schiller y W. v. Humboldt, publicado por A. Leitzman, 3ª edic., Stuttgart, 1900, pág. 66. Véase mi libro *Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee*, pág. 394.

Así, en el Rousseau de la Ilustración, literaria y estética, despertó eruptivamente el viejo soñador de Les Charmetes, aunque sólo a medias, es cierto, pues gastó la energía de la explosión en salvas literarias. En Kant la conciencia de la libertad de la personalidad se abre paso a través de toda la fábrica positiva del conocimiento, ensamblada reciamente, sin que su arte sistematizador conguiera nunca borrar a la vista las líneas de fractura que la agrietaban. Tolstoi jamás logró desembarazarse del mundo estético en pugna con el profeta religioso que en él se había despertado. Y lo mismo Kierkegaard. ¡Cuántos han *escrito* con el corazón sus anhelos, ya que no han podido vivirlos! ¡Cuántos se han desprendido de la teoría en una verdadera fuga para *hacer* algo en la vida! ¡En cuántos el entusiasmo estético acaba en una racional y estoica resignación!

Mas no deben confundirse estas dobles estructuras trágicas con los fenómenos, de índole completamente distinta, por los que una naturaleza, de destino firme y único generalmente, se crea un pequeño mundo secundario al que se acoge y que en realidad sólo le sirve de acumulador de energías para el otro, para el verdadero. Así, Cicerón junto al mundo de los grandes contrastes políticos, al que con ardiente ambición estaba encadenado, se reservaba el mundo de la filosofía, en el que buscaba consuelo y al que podía retirarse cuando era despedido de su línea principal de actividad. Otros recurren a la Naturaleza, tienen un huerto, un canario... Y otros, un amor silencioso, un estudio secreto en el que se entregan a una labor que no ha de concluirse nunca. Desde luego, en estos mundos secundarios no se *vive:* se va a ellos de paseo, eso es todo. Por esta razón no puede haber aquí conflictos trágicos. Mas para la técnica de la felicidad, que nuestro tiempo descuida tan puniblemente, parece ser el consejo más fecundo éste de construirse un mundo derivado, junto al mundo de lo serio y lo grande, donde buscar quietud cuando surgen obstáculos en el camino real de la vida. Todos necesitamos nuestro cambio de agujas, nuestro "apartadero" [1]. No hace falta que sea, como en Rossini, el arte culinario. No siempre, como en Goethe, es demostrable el más hondo nexo orgánico con el pilar fundamental de la personalidad. Pero es un error creer que sólo la zona estética puede desempeñar esta fun-

[1] Este hecho es conocido también por los llamados fenómenos patológicos: hay el recurso de la enfermedad, la fuga a la enfermedad.

ción sedante. Precisamente los efectos más favorables parecen obtenerse de los contrastes más fuertes con el destino central de la existencia. Y así también lo que está más a trasmano en el alma parece no ser del todo incomprensible. Pues lo humano no pide ser comprendido sólo por conexión y coincidencia, sino por contraste además. La vida es siempre movimiento.

2. TIPOS HISTÓRICAMENTE CONDICIONADOS

No es posible excluir por completo del presente estudio el problema histórico. En cuanto nos enfrentamos con la realidad y pretendemos interpretarla desde el punto de vista de nuestros tipos, no tenemos ya ante nosotros al teórico pura y simplemente, sino —por ejemplo— al racionalista del siglo XVII o al positivista del siglo XIX. No hemos de considerar ya al místico en general, sino que hemos de tener en cuenta la mística medieval, el pietismo protestante, el "hernutismo de orden superior" de Schleiermacher y la nueva teosofía para artistas. No es ya el político lo que hemos de considerar, sino el antiguo *rethor* romano, o el príncipe del Renacimiento, o el jesuíta, o el diplomático de Corte, o el moderno hombre de partido. Expresándonos figuradamente, podríamos decir que el tipo eterno se nos presenta siempre revestido de una forma histórica, cuyo contorno y matiz especiales son determinados por la vida espiritual precedente y circundante. Cambia, pues, según la etapa de la evolución histórica en que aparece, y, respectivamente, según la circunstancia cultural histórica que le moldea con sus influjos y sobre los que, a su vez, reacciona. Mas no ha de entenderse esto en el sentido de que los modos históricamente condicionados en que se manifiesta el tipo significan para él fases evolutivas. Prescindiendo de que las variaciones tienen su origen, con mucha frecuencia, en esferas culturales completamente ajenas a la esfera central del tipo mismo, prescindiendo de esto, tenemos el hecho de que un concepto no evoluciona y nuestros tipos son, a la postre, conceptos generales o, mejor dicho, *indicaciones y leyes para la construcción intelectual de lo intuíble.*

Por esta razón algunos se inclinan, apoyándose en Rickert, a excluir sencillamente del pensar histórico todo lo que pueda signi-

ficar concepto universal y tipo: la historia es algo singular de punta a cabo, y su aprehensión sólo es posible en virtud de una especial forma "individualizante" de construcción conceptual. Hemos de replicar a esto lo que el propio Rickert sabía perfectamente e hizo notar, a su vez, es decir, que no sólo la llamada historia, sino la Naturaleza misma ofrece a nuestra comprehensión fenómenos de todo punto singulares, pero que esta singularidad sólo puede ser concebida por "composición", con conceptos generales, de síntesis individuales (que se llaman entonces conceptos históricos); de ello precisamente tratamos en el presente capítulo: de componer con los conceptos generales de nuestros tipos y otras contexturas típicamente aprehendidas conceptos individuales que no se refieren ya a objetos simplemente pensados, sino a objetos con un individual coeficiente espacial y temporal. Pues *todo* lo individual sólo nos es accesible en sentido *científico* por conceptos generales y leyes universales. Claro que sólo se trata aquí de observaciones sobre el procedimiento metódico. La ejecución es asunto de la ciencia histórica propiamente.

A la ciencia no puede planteársele el problema de derivar de conceptos generales la singularidad de los fenómenos. Pues esto equivaldría a suponerla capaz del salto de lo intelectual al reino de lo real. Ahora bien, no hay puente de índole causal entre lo conceptual y lo efectivamente dado. La ley y el hecho –como han hecho notar Ch. Wolff y Windelband– se sitúan como configuraciones eternamente independientes. Constituye un estéril esfuerzo de la metafísica querer derivar el mundo real de lo pensable o lo pensado, del mismo modo que sería inútil empeño pretender obtener de lo efectivo como tal las leyes de los nexos intelectuales. Ambas cosas se refieren siempre una a otra, pero la una no se sigue de la otra [1].

Todo lo más pueden concretarse los conceptos (y leyes) generales por adición de determinaciones cada vez más individuales para hacer más fácil su aplicación a la multiplicidad de los hechos

[1] Ha de mantenerse la rigorosa distinción entre el problema de la *individuación* y el –también metafísico– de la *individualización* (concreción). Refiérese el primero a la génesis de las almas individuales en un alma universal presupuesta o en un básico espíritu universal. El segundo se refiere al tránsito del concepto general, en virtud de grados, más altos cada vez, de determinación individual, hasta llegar al foso infranqueable tras el cual aparece el *hecho* espacial y temporal de índole completamente única.

en el tiempo y en el espacio. Pero a la plasticidad e intuibilidad íntegras del hecho mismo no puede llegarse por esta vía. Sin embargo, como primera exigencia, nos encontramos con que los conceptos "históricos" han de ser individualizados en medida mucho mayor que los conceptos espirituales, primarios, del hombre que hemos designado como formas fundamentales de vida.

Cuestión por completo distinta, es decir, *cuestión histórica* de todo punto, o *de hecho,* es la que se refiere a la variable homogeneidad o heterogeneidad humana en la evolución histórica, la cual no equivale a la (intemporal) diferenciación del concepto general en conceptos cada vez más especializados (como supuso falsamente Hegel). Se trata aquí, en primer término, de un proceso temporal y de la situación objetiva histórica y sólo luego de la forma de contextura conceptual con la que se puede aprehender la esencia y las conexiones esenciales en estas realidades.

La ciencia histórica y la filosofía de la historia han de buscar las causas que pongan en claro la tendencia a la diferenciación de la vida psíquica en sí y a la diferenciación social de los hombres entre sí. Se trata de una construcción transitoria si afirmamos que de la unidad cerrada del sentido religioso de la vida surge una independización cada vez mayor de las distintas direcciones de sentido; que los hombres, prendidos a distintas esferas objetivas de cultura y por ellas dominados, se especializan más cada vez en su interioridad, apartándose, por tanto, en el aspecto social, cada vez con más fuerza unos de otros. Pero frente a estas *"tendencias* evolutivas" se sitúan del otro lado, en la conciencia del individuo, *"normas* evolutivas" que exigen una nueva síntesis de los valores, que aúne las funciones en la persona y la sociedad, dentro de una unidad de sentido. En ambos casos parece que nos encontramos ante leyes del valorar. Pero de índole psicológica en el primero, y en el segundo de índole ética, normativa, que, como función secundaria, ni en la conciencia reproductiva del historiador podrá eliminarse por completo. En esta combinación de diferenciación y síntesis de los valores se basan los procesos de desenvolvimiento espiritual. Estamos aún muy lejos de su formulación en verdaderas leyes evolutivas. La tensión entre la *tendencia* de las distintas direcciones de valor a atribuirse a sí mismas una función normativa ilimitada y la *norma* que pretende convertir esta divergencia y distanciamiento en un sistema ético de valores, alude a dos índoles de leyes. Perte-

necen unas a la *psicología evolutiva,* y las otras, a la región, aún por completo inexplorada, del *desarrollo de las validaciones* (por lo que han de entenderse, desde luego, validaciones *efectivo-sociales,* no ideales puramente).

Mas al proceso de la diferenciación e integración se añade, como nuevo factor histórico, la *suma* de las acciones en la vida espiritual. La acción conjunta social y la sucesión de las generaciones humanas engendran en el curso de la historia, configuraciones objetivas de valor que rebasan con mucho la energía cesora e infundidora de sentido del individuo. Mas por ellas precisamente obtiene el individuo su posición histórica (en el espacio y en el tiempo) y su condicionalidad por potencias objetivas del espíritu. La individualización histórico-efectiva puede, pues, observarse en triple aspecto: (A) en las zonas culturales objetivas, (B) en el contenido cultural inherente al individuo mismo y (C) en los tipos de evolución de culturas enteras, en cuanto son accesibles a nuestra visión histórica como algo concluso.

A. Por objetivaciones del espíritu entiendo los resultados y contexturas espirituales disgregados del yo individual y elaborados socialmente en el curso de la historia humana y cuyas mutuas acciones y reacciones se enfrentan a la conciencia individual en la forma de una cultura dada históricamente.

Mas no se trata de algo objetivo en el sentido de que pueda vivir, progresar y desarrollarse, independientemente de toda actividad subjetiva. Antes bien, ha de considerarse como producto de los actos de sentido de innumerables sujetos, en virtud de los cuales es organizada la realidad, o las esferas espirituales que sobre ella se alzan, en la dirección de una forma de vida provista de sentido (valorativamente determinada). Por tanto, reobran, regularmente, sobre los individuos coordinados en ella y sometidos a su influjo, en forma de vivencias valorativamente determinadas, y perduran, a la larga, sólo en virtud de esta actualización en la vivencia. La articulación de la cultura total sólo puede producirse según los standards de las funciones individuales y colectivas, para las que, en cada caso, ha de suponerse una dirección específica de valor como principio-guía. No obstante, todos estos resultados, funciones y esferas especiales de la cultura han de referirse a una conexión unitaria de acción, y su sentido parcial a un último y supremo sentido total. Mas ambas cosas, sentido parcial y sentido total, a su vez, sólo

pueden ser experimentados en un espíritu individual que por reflexión omnilateral ha alcanzado la fase de una conciencia cultural e histórica.

Si la cultura objetiva refleja verdaderamente las direcciones *fundamentales* de sentido, contenidas en el sujeto individual, se ocurre preguntar de dónde proceden entonces los detonantes conflictos valorativos que suelen estallar entre las exigencias éticas de valor del individuo y el patrimonio cultural histórico dado. Paso por alto la otra cuestión, la que se refiere a las causas de la diferencia entre los valores meramente subjetivos del individuo y valores ya objetivados por la cultura, restringiéndome a aquellos actos de sentido del sujeto, a pesar de que estos están en cada caso acordes con la ley normativa de valor. Aun así, subsiste siempre la diferencia entre el contenido valorativo del sujeto y la cultura histórica objetiva, como hecho indiscutible [1].

No aclara suficientemnte este hecho la circunstancia de que la cultura objetiva se origina siempre socialmente, mientras el individuo sólo por lo que a *su* sentido de la vida se refiere ha de responder. Cierto que la cultura crece históricamente, por una parte, en virtud de la *suma* de innumerables actos espirituales idénticamente orientados y por otra parte merced a la *acción recíproca* de estos actos espirituales en innumerables individuos. Condición de la persistencia de tales actos en el individuo es la memoria individual, en la cultura, el lenguaje [2] y la tradición. Hay esferas culturales en las que la acción recíproca y conjunta, de sentido idéntico, intensifica, por lo regular, la condensación objetiva que se pretende, por ejemplo: en la ciencia, en el arte y en la religión. Mas también hay otras en las que el individuo real con la conservación e impo-

1 Véase Simmel: *Der Begriff u. die Tragödie der Kultur, Logos,* tomo II.

2 No se ha tratado en nuestro etudio, del lenguaje como fenómeno espiritual sobre base fisiológica y física. Mas yo creo que también descubriríamos en él los motivos fundamentales del espíritu. Se han tenido en cuenta siempre el factor teórico y el estético. También el punto de vista de su designio práctico (utilidad) en los tratos y la participación del principio económico han sido tomados en consideración por la filosofía del lenguaje. Menos frecuente ha sido el estudio del factor del predominio (la imposición, socialmente condicionada, de determinadas formaciones del lenguaje y las decisiones volitivas de un grupo condensadas en el lenguaje). Finalmente ha de tenerse en cuenta también el factor religioso, especialmente por lo que respecta a las fases primitivas de la cultura. Recuérdese que originariamente λόγος no se refiere a la razón, sino al verbo de Dios en el hombre y en el mundo (una especie de revelación). Véase la filosofía del lenguaje de Hamann.

sición de su vida representa un papel de tal magnitud, que la condensación social no sólo engendra sentido idéntico, sino sentido contrario también. Ocurre esto en la esfera económica y en la política especialmente. En ellas el carácter de competencia es algo tan propio y estructuralmente tan necesario, que en la economía, objetiva, y en el campo de la política engendra siempre movimientos contrarios y conflictos, aunque a ello contribuya más lo limitado de la escena en el juego de los bienes y de la vida que la voluntad humana. La voluntad objetiva puede dirigirse a la misma cosa —Carlos V y Francisco I, por ejemplo, quieren, los dos, Milán—, pero el sentido de ambos actos es contrario. Pues así como los bienes espirituales pueden poseerse en común, los bienes consumibles y las esferas de poder sólo permiten una posesión individual (lo que en algunas formas de comunismo parece olvidarse). Ya en la competencia de las fuerzas económicas y políticas que así surge, puede verse una de las causas de que la acción social de la cultura no sólo suponga un apoyo de la voluntad individual de valor, sino que, en determinadas circunstancias, le ponga límites también y sea, además, causa de que las circunstancias culturales objetivas cambien. Kant pretendió convertir en palanca de la historia *todo* este factor de la "insociable sociabilidad", del antagonismo de las fuerzas. Es, efectivamente, *una* de las palancas del movimiento, pero, ni mucho menos, la única y más importante. Y ha de considerársela en una más vasta conexión. Pues podría concebirse que se pusiera límites a la desmesura de los impulsos económicos y políticos en virtud de una combinación social y un "régimen jurídico de reciprocidad" sabiamente calculado.

Pero realmente el antagonismo llega mucho más a lo hondo en la cultura de lo que podría inferirse de las anteriores indicaciones. No impera sólo entre los individuos que quieren este o aquel valor, sino también —como nuestra investigación ha demostrado— entre las mismas direcciones de valor. A pesar de que todas surgen de la unidad de la vida, y por lo menos en el alma individual vuelven a tender a la unidad del sentido de la vida, en cada una de ellas alienta una especie de insaciabilidad que querría imponerse de modo absoluto y realizar por completo sus pretensiones específicas. No sólo en la vida como conjunto se observa un impulso infinito, sino también en cada uno de los aspectos de la vida al servicio de una dirección específica de valor. Infinito es el deseo de conocer, como

son infinitos el hambre de belleza, la sed de amor, la avidez de posesión y de poder.

Nuestras "formas de vida" no son otra cosa que estructuras construídas intelectualmente, de la conciencia individual, que resultan cuando en la vida individual *un* solo valor impone su predominio. Hemos considerado cómo, según esto, se diferencian las individualidades, a veces hasta un extremo de máxima unilateralidad, pero también, a menudo, hasta un punto de incapacidad para la vida, pues la redención anhelada no es asequible por el camino de una dirección única y limitada de la existencia.

El mismo juego, corregido y aumentado, se advierte en la cultura objetiva. En cada una de sus esferas, cuando empieza a obrar como poder objetivo en la conciencia de los individuos componentes de una cultura, se observa una tendencia creciente a independizarse de modo que precisamente su rendimiento máximo se logre en dirección parcial. Surge así la diferenciación de la cultura en esferas de trabajo que nada conocen que no sea precisamente *su* valor parcial. La ciencia pretende ser "objeto en sí misma", es decir, no ser determinada por nada que no sea la ley de la verdad objetiva. El arte pretende ser arte puro, sin que le importen sus obligaciones por lo que a otros aspectos de la vida se refiere *(l'art pour l'art)*. La economía delata un goce desenfrenado en el aumento de la producción y del beneficio. La comunidad quisiera abandonarse a su propio espíritu y extenderse por la humanidad entera, mientras el Estado atiende tan sólo a su predominio exclusivo. Incluso la religión, en circunstancias determinadas, manifiesta la tendencia a concentrarse en su propia ley y desembarazarse de todos los elementos procedentes de otras regiones del espíritu [1].

La tendencia a la diferenciación no tiene idéntica fuerza siempre en las distintas épocas históricas. Averiguar el grado de su eficacia es misión de la historia concreta, que no puede ser sustituída por la construcción histórica. Tampoco se trata aquí de "leyes de la historia", sino de tendencias espirituales puestas en la misma estructura del espíritu.

Si la cultura objetiva fuese una contextura supraindividual desprendida de las unidades vitales supraindividuales, en la que sólo

1 Véase —por ejemplo— Karl Barth: *Der Christ in der Gesellschaft*, en *Das Wort Gottes und die Theologie*, München, 1924 (especialmente págs. 58 y siguientes).

imperase la ley puramente objetiva de la suma verdad, de la suma belleza, de la máxima producción, etc., sería concebible que la diferenciación de las esferas culturales pudiera llegar a lo infinito. Quedarían entonces los grupos humanos, sustentáculo de esta o de la otra esfera, disociados al fin totalmente unos de otros, y en cada uno de ellos sólo estaría ya representada la forma de vida, parcial de todo punto, que correspondiera al valor imperante en la esfera cultural en cuestión. ¡Una utopía! Pues por mucho que sea el contenido supraindividual que haya acumulado la cultura, sólo vive a través de la conciencia de los individuos que son sus vehículos. Ahora bien, cada uno de éstos, a pesar de toda la parcialidad imaginable, ha de seguir siendo todavía un hombre *completo,* en el que ningún aspecto de la vida puede estar ausente de un modo total. Todo desarrollo unilateral de energía tiene aquí la virtud de despertar una especial actividad –ya en el mismo individuo o bien en torno suyo– de las fuerzas complementarias antes menoscabadas. Las formas unilaterales de vida son un raro producto que sólo se encuentra en las alturas de una cultura fuertemente diferenciada. Pero ya en el hombre medio, obligado por una imposición exterior a producirse unilateralmente, se observa el anhelo de compensación. Mucho más en una sociedad cuya existencia se ve amenazada por esta parcial cultura de la individualidad. Así, pues, en cuanto una cultura objetiva históricamente dada reobra sobre individuos vivos y sobre toda una sociedad de seres vivos, surge en dicha cultura, sobre las normas singulares, la norma total que hemos llamado norma *ética,* que exige nuevos ajustes y articulaciones de lo que ha sido diferenciado.

No es que haya de anularse por completo el resultado de la especialización, sino que habrá de establecerse nuevamente, en acción, conjunta, el nexo, dotado de sentido, con las demás zonas de valor de la vida. Habrá de ser recogido, superado en una síntesis, absorbido como diría Hegel, sirviéndose del triple significado del término como "conservar", "descartar" y "levantar" [1]. Escena de esta cultural vivencia es siempre el alma individual, si bien el alma individual conexa y determinada socialmente. La exigencia que de dentro y de fuera le requiere a una síntesis superior de los factores culturales en una forma de vida que supere las fases anteriores, tiene

[1] Ya Schiller expresa esta actitud normativa, por lo que a la historia se refiere, en la sexta carta sobre la educación estética.

para su conciencia siempre el carácter de *exigencia ética,* de una norma moral total de la vida. No se trata, pues, aquí, de meras adaptaciones mecánicas a condiciones ya existentes, sino de creatividad guiada por normas. Coincide con esto el hecho de que, al contrario de lo que ocurre en toda ley de la Naturaleza, que siempre nos dice inequívocamente lo que ha de suceder, en semejante situación espiritual son concebibles distintas direcciones de la decisión de *valor:* la síntesis ética [1], la creación de un nuevo sentido de la vida y la cultura, se logra o *no* se logra. En el primer caso hablamos de progreso evolutivo, en el segundo caso de decadencia. El principio de evolución de la historia no es, pues, una sencilla ley del acaecer —avanzaría entonces la historia por evoluciones ininterrumpidas—, sino una ley del deber a la que no siempre se da satisfacción.

Épocas de florecimiento en la historia son aquellas en las que se logra la síntesis, en la diferenciación cultural dada exigida, de un sentido unitario de la vida y la cultura. Épocas de decadencia son las que, incapaces de la fuerza necesaria, persisten en la desmesurada diferenciación que ya al individuo hace desgraciado, luego impotente, y que, sobre todo, impide que la faena social de la cultura prospere en un supremo y común sentido de la vida.

Aunque para nuestros propósitos bastan estas indicaciones, digamos también que la expresión del progreso histórico es susceptible de múltiples interpretaciones. Al referirse a él, piensan algunos en el avance del tiempo tan sólo, y desde ese punto de vista claro que lo último será siempre lo más nuevo. Otros sólo tienen presente los progresos en los resultados parciales: solución de problemas técnicos, florecimiento de la riqueza económica, refinamiento de los medios de expresión artística, etc. Éste es el sentimiento del progreso de las épocas diferenciadas. Mas precisamente en estos resultados especiales que no pueden ser combinados en un conjunto cultural de índole social, reside, por lo regular, la raíz de la decadencia, desde el momento en que toda aspiración especial, desinteresada de las demás y de la conexión vital, tiende a lo infinito. Visto desde aquí, se comprenderá también que precisamente los contemporáneos de las épocas de decadencia se sientan *subjetivamente* poseídos del sentimiento de continuo avance y se crean que

1 Lamprech, refiriéndose a la *Biología* de Reinke, habla de "dominantes psíquicas".

lo conseguido es ya magnífico [1]. Mucho menos temible es el sentimiento de decadencia que se reconoce a sí mismo. Pues en él reside, al mismo tiempo, el deseo de un nuevo ajuste y una nueva elevación de la vida cultural y, por lo tanto —en determinadas circunstancias—, la energía para el renacimiento. La escatología y el sentimiento de fin del mundo han sido siempre síntoma de recuperación. Por eso, en vez de darle vueltas al libro de Spengler, convendría revisar un poco los propios sentimientos de progreso. Sólo por la comprensión ética y religiosa de todas las energías culturales en una voluntad total creadora, se nos daría la garantía de que aún es posible avanzar. De otro modo nos empobrecemos en la riqueza de nuestro desparramamiento espiritual.

Mas sólo al pasar, por así decirlo, rozamos aquí esta teoría histórico-filosófica de la evolución que tiene en cuenta el factor ético de la evolución espiritual en vez de considerar la historia según los mismos criterios que aplicaríamos a un proceso natural. Cabalmente nuestro propósito es coordinar los tipos de individualidad históricamente condicionados en las objetivaciones espirituales de una determinada fase, que sean también de esencial importancia para la estructura íntima del individuo.

B. Al hablar de tipos históricamente condicionados no nos referimos necesariamente a las formas unilaterales de vida que hemos desarrollado de modo puramente sistemático en la segunda parte. Antes bien, aludimos por de pronto a los representantes de movimientos espirituales íntegros. Al humanismo, al pietismo y al racionalismo responderán los tipos psíquico-espirituales del humanista, del pietista y del racionalista. Mas sorprende que también estos tipos, a pesar de que, por lo regular, signifiquen formas de vida de conjunto, sean designados según un aspecto predominante (el literario, el religioso y el filosófico en este caso). En tales denominaciones reside siempre ya una alusión a la estructura interior.

¿Cómo se ha de pensar, entonces, la relación entre un representante típico y el movimiento espiritual objetivo? Entendemos toda vida individual partiendo de la acción conjunta, provista de sentido, de cuatro factores: la estructura interior, el desarrollo in-

1 Así, por ejemplo, todo programa dudoso de una nueva ética sexual, se encubre con la justificación de que hay que crear "un nuevo tipo humano".

terno, el ambiente y el destino exterior [1]. Sólo por aislamiento mental pueden mantenerse separados estos factores. En la realidad están implicados siempre en un conjunto vital, del que es sumamente difícil desligar la participación de cada uno. Ahora bien, consideremos especialmente las fuerzas individualizadoras e históricas que pueden actuar sobre cada uno de los cuatro factores:

1. La estructura espiritual del hombre de una época se encuentra ya, desde su edad temprana, determinada por el medio espiritual en que está inserto –que constituye su vital atmósfera cotidiana– y al que se ha de adaptar con sus actos y reacciones si quiere ser entendido y cooperar con los que le rodean. Cuál es el alcance de esta condición, es asunto de la investigación histórica especial. La estructura del espíritu objetivo de una época penetra por todas partes en las estructuras individuales. Determina el modo de pensar, el modo de traficar, el sentido artístico, la religiosidad, y, sobre todo, naturalmente, las formas de convivencia en el Estado y en la sociedad. Desde este punto de vista todos somos "hijos de nuestro tiempo".

2. Sólo significa una particularización de este punto de vista general mencionar la dependencia de la estructura psíquica individual *adquirida* separadamente de los destinos históricos de toda una generación y la acción permanente del medio. El haber pasado por acontecimientos decisivos de la época presta a la estructura adquirida del individuo una cierta tipicidad. Las íntimas vacilaciones porque han tenido que pasar los distintos grupos de contemporáneos de la Reforma, de la Revolución francesa y de la guerra mundial, no son individuales por completo, sino que en ellos se puede reconocer determinadas curvas típicas.

3 y 4. Pero estos factores exteriores no bastan a explicar la estructura típica de los hombres que han vivido en una época anterior. Han de suponerse leyes puramente interiores. Toda nuestra investigación se afana en el designio de descubrir en el carácter del hombre la ley esencial "por la que advino" [2]. En cambio, sólo fugazmente hemos rozado (III, 5) la ley general evolutiva del individuo (la consecuencia necesaria de sus fases vitales). Ahora bien,

[1] Véase mi estudio *Zur Theorie des Verstehens (Festschrift für Volkelt, München,* 1918).

[2] *"Nach dem er angetreten."* Es réplica del goethiano *"wonach du angetreten..."*

ambas cosas, dotes internas e interno desarrollo, han de ser puestas en relación con las particularidades de la época histórica.

Es curioso que en este aspecto precisamente las ciencias del espíritu suelan recurrir a razones de índole fisiológica que atribuyen la disposición a la herencia y la evolución al proceso de crecimiento, madurez y decadencia físicos. Nadie puede negar que existe una conexión entre ambas series de fenómenos espirituales y físicos. Mas nadie podrá pretender que con la reducción al plasma germinal y a las fases evolutivas fisiológicas se ha aclarado algo. Con ello se desplaza el problema al reino de lo material y visible, en el que, ciertamente, se observa la inclinación a "explicar" sencillamente por "el así es" el acaecer efectivo regular. Pero hay una gran diferencia entre un hecho y su explicación por causas, y una diferencia aún mayor entre la explicación causal y la comprensión mediante una conexión de sentido.

Si quisiéramos explicarnos por la herencia el complejo de dotes espirituales con que el hombre típico de una época histórica adviene a la vida, sería inexplicable cómo con una nueva generación puede advenir algo nuevo. Pues no puede atribuirse exclusivamente a la adaptación al medio espiritual, desde el momento en que en el espíritu objetivo se observa precisamente una propensión a la inercia, contra la que se rebela la juventud. Antes habría que buscar en la *juventud* misma, es decir, en esta típica fase de la vida espiritual, la causa de las nuevas formaciones históricas, en vez de recurrir a la herencia y a la adaptación al medio espiritual. Pero en el sentido del espíritu se describe mal a esta juventud al explicarla sencillamente por el frescor de la savia y el fuego de la sangre.

Nos encontramos, pues, no sólo ante problemas no resueltos, sino ante problemas desatendidos por las ciencias del espíritu. ¿Es el nuevo ideal de cultura con que salta ya al horizonte histórico una generación en realidad sólo herencia, o el *carácter de irrupción*, propio con tanta frecuencia de estos fenómenos, alude ya —si se exceptúa a los pueblos enfermos— al hecho de que la inquebrantable plenitud de lo humano renace de nuevo siempre y de que esta humanidad *íntegra* es lo que fecundamente se enfrenta a la cultura particular hallada, que, por regla general, es unilateral? Las fases evolutivas espirituales que designamos con las generales expresiones de niño (niña), muchacho (muchacha), hombre (mujer) y anciano (anciana), ¿no significan otra cosa que reflejos de cambios fisioló-

gicos, o posee esta sucesión también sus conexiones espiritualmente comprensibles? ¿No se observa, finalmente, algo típico, a su vez, en el modo como el niño, el muchacho, el hombre y el anciano se comportan frente a las objetividades históricas (frente al medio, frente al destino exterior)?

"Obedeciendo a eternas
Grandes y férreas leyes,
Hemos de vivir todos
Hasta cerrar el círculo
De nuestra existencia."

Pero estas leyes no son meras leyes orgánicas de crecimiento de la materia, sino que son leyes del desarrollo espiritual. En ellas hemos hallado el factor *normativo* que las eleva del nivel de leyes del mero acaecer a leyes de lo ético, del crear.

¡Veo aquí perspectivas ilimitadas! En la infancia está indiferenciada la vida espiritual. Sujeto y objeto apenas se han separado aún. Ambos están traspasados por el mismo fluir único de la vida. En la juventud se abre la honda sima entre sujeto y objeto, que por de pronto sólo en virtud de una omnilateral y vivaz fantasía es superada, hasta que van tejiéndose conscientemente las relaciones de sentido (determinadas valorativamente) con el mundo de los objetos en la Naturaleza y en el espíritu, pero aún sin llegar a una síntesis completa. En la edad viril se sitúa ya el hombre frente al mundo objetivo provisto de una firme configuración interior desarrollada plenamente; se ha decidido lo que es y lo que no es. Y con la edad senil muere espiritualmente para aquello que no es y nunca podrá comprender ya.

He aquí la historia interior del hombre; *una eterna historia,* si se me permite la expresión. Pero cobra un matiz histórico especial en virtud de dos factores, de los cuales es el segundo el más importante, aunque también el más enigmático.

Al primero ya hemos aludido. En el proceso del desarrollo espiritual se verifica una conformación desde fuera por las objetividades espirituales en que el niño, el muchacho, el hombre o el anciano de una eépoca están insertos. Desde este punto de vista se podría escribir la historia del niño del mismo modo que se ha empezado a prestar atención a la historia de los movimientos juveniles. Además del tipo infantil eterno habría, pues, que considerar, por ejemplo, el niño típico de la época pietista (tal como le descri-

be Karl Philipp Moritz), o el niño del romanticismo, en el que se creía poder equiparar lo genial a lo ingenuo. Además del muchacho tal como es siempre, habría que considerar el muchacho griego, o el típico de la ilustración, o el joven romántico. Trátase aquí dondequiera de enlazar la formación de los tipos con el proceso descriptivo de la historia.

En vista de todo esto diríase que sólo podemos obtener por comprensión lo que en el hombre es resultado de su estar inserto en particulares objetividades históricas del espíritu. Sería así la estructura interior del individuo el recorte de la presupuesta integridad congénita de las dotes vitales que el ambiente espiritual ha destacado favorablemente y puesto en condiciones de desarrollarse. Incluso lo surgido por contraste y contradicción con la vida espiritual hallada habría de entenderse así.

Pero hemos defendido (III, 5) el punto de vista contrario exactamente, es decir: que la disposición congénita, si bien desconocida aún tanto para el extraño como para quien la posee, ejerce precisamente en la materia hallada de la vida una selección activa dirigida individualmente. Realmente no podemos por menos de reconocer este principio de individualización. Hemos de considerar al individuo humano como una *forma* que desde dentro se imprime en la configuración de la vida. Esta ley individual interior del obrar y reobrar, de la vivencia, del crear, constituye el supuesto previo partiendo del cual hemos interpretado la ley interna de las formas de vida. Mas no avanzamos con nuestra comprensión más allá de esta ley, en cuya virtud "advino" el hombre, a no ser que recurramos a la fuerza transformadora del medio y del destino, es decir, a una estructura *adquirida* y no a una estructura congénita. La entelequia como tal se ofrece a nuestra comprensión como algo primario. Sólo partiendo de la verificación misma cotidiana de la vida podemos reconstruirla como la ley configuradora correspondiente. Lo que constituye la individualidad innata de un hombre, de un hombre creador sobre todo, es algo que no puede deducirse ya en virtud de conexiones de sentido, sino que es en sí mismo el núcleo firme, el sistema de referencia desde el cual comprendemos, como algo provisto de unidad, los distintos actos de adaptación y resistencia, de admisión y repulsión. *Presuponemos* que el individuo humano, frente a la materia de la vida, es siempre una *forma individual.*

Lo mismo puede decirse de la estructura espiritual típica con que una nueva *generación* ingresa en la vida histórica. Sólo aprehendemos empíricamente las condiciones que encuentra y en las que se expresa. Mas su primario y no adquirido ser así, es, a su vez, una forma allende la cual no llega la comprensión del historiador.

Por lo que al historiador se refiere, trátase, pues de *describir* la entelequia que una generación trae consigo, y los decisivos rasgos del ambiente que la condiciona, de modo que los rasgos individuales, y, sin embargo, típicos a su vez –respecto de los representantes individuales de dicha generación– de su estructura espiritual destaquen plásticamente. Las eternas direcciones generales de sentido de la naturaleza espiritual humana aparecen aquí en una especial mezcla con peculiares estratos y singulares acentuaciones, más también con un especial contenido que resulta del estado objetivo espiritual de la época de que se trate.

Hasta ahora se ha llevado a cabo esta faena sólo respecto a unas cuantas épocas, y en ellas sólo por lo que respecta a la estructura de la conciencia masculina (ni siquiera se ha tomado en consideración a las mujeres) en su período de madurez. A la cabeza se sitúa Jacob Burckhardt con su descripción del hombre típico del Renacimiento. Tras él viene Lamprecht con sus ingeniosas intuiciones, que abarcan ya todas las fases de una cultura nacional. Es especialmente interesante en sus intentos el hecho de que procura eliminar todo lo posible lo propio del destino, incluso, en parte, el ambiente mismo, poniendo su atención, en primer término, en los cambios de la estructura psíquica *interior* de los tipos humanos históricos, labor en la que, ciertamente, la psicología de su tiempo, muy escasa ayuda podía prestarle. Más hondo cala Dilthey en el armazón histórico total con su análisis del hombre de los siglos XV y XVI y la descripción típica del hombre de la Ilustración. Wölfflin, ha convertido el Renacimiento y el Barroco de épocas históricas en tipos históricos del arte plástico. En la escuela de Schmoller se establecen tipos constitutivos con sus psíquicos correlatos. Se ha insistido con reiteración en el tipo humano del Renacimiento y del Romanticismo, mientras el hombre medieval, incluso el gótico, sólo han sido objeto de simples construcciones a distancia. La labor de establceer tipos humanos históricos sociológicamente condicionados puede decirse que sólo se inicia con los trabajos de Max Weber y de Troeltsch.

En la mayoría de los intentos mencionados se observa el designio de aprehender al hombre *íntegro* de una época en su estructura típica, aunque recaiga el acento sobre su influencia en un aspecto determinado, en el arte o en instituciones de la comunidad religiosa, por ejemplo. Mas, al fin, es algo concebible la posibilidad de observar las formas de vida parciales, *aquí* establecidas como primera labor previa sistemática, a través de las épocas históricas: el tipo teorético del siglo XVII es distinto del tipo teorético del siglo XIX; el tipo estético del Renacimiento (del viejo humanismo) es distinto del tipo del nuevo humanismo; el tipo hombre social de la Reforma no es el cristiano-social de nuestros días. Requiérense hondas y finas categorías (científico-espirituales) para llevar a cabo esta labor. Hoy sólo se siente la diferencia, sin reducirla a una expresión vigorosa. Sólo de una combinación del sentido histórico y de la depurada psicología "mental" puede esperarse aquí algún avance. La misión que Lamprecht se impuso sigue en pie, aunque no se admita ninguna de sus soluciones [1].

Amenaza un peligro apenas superable: que la estructura total típica del hombre de épocas históricas pasadas sea juzgada por sus formas literarias de expresión precisamente. Pues aquellos que investigan la expresión literaria son, por lo general, teóricos o estéticos innatos. Mas al fondo queda el mundo todo del hombre que actúa, trabaja y ama, un mundo interior que nadie se ha ocupado en describir. ¿O es que se cree, acaso, que la literatura, incluso la más alta literatura de nuestros días, refleja, adecuadamente hasta cierto punto, al hombre de 1920? Falta mucho para que el hombre artificial del marxismo teórico coincida con el obrero contemporá-

1 Poco antes de su muerte me escribió, en el curso de una larga confrontación de nuestros principios: "Para mí, la consideración psicológica de la historia —y con ella la consideración psicológica del presente— no es concebible sin el elemento psicogenético. Entiéndase que los valores absolutos quedan excluídos en cuanto no están dados en el proceso evolutivo mismo del desarrollo humano. Usted, en cambio —sin que importe cómo se sitúe teóricamente en última instancia— vive en toda su actividad práctica en un mundo de conceptos absolutos que excluye una cabal concepción psicogenética. Coincide usted en este aspecto con Wundt ..." Acaso de las simples indicaciones del presente capítulo podrá inferirse que no paso por alto el factor psicogenético. Mas Lamprecht, por su parte, parecía no darse cuenta de que él también creía en leyes eternas sobre el cambio de todo lo real, que tenía que creer en ellas desde el momento en que consideraba la psicogénesis colectiva como un proceso *necesario,* típicamente reiterado en las culturas. Véase mi artículo necrológico "Karl Lamprechts Geschichtsauffassung", *Vossische Zeitung,* 6 de junio de 1915.

neo, sobre todo si se tiene en cuenta que en teoría alguna que haya determinado en su obrar al hombre estuvo nunca tan ausente la psicología como en ésta precisamente, que sólo presta validez al "ardid de las fuerzas de producción". De modo por completo general ha de tratarse de diferenciar las *teorías* políticas o filosóficas de la estructura *vital* que está tras ella. Mas ambas series de fenómenos han de ser reducidas a tipos mucho más finamente elaborados de los que, por ejemplo, se nos dan con las toscas delimitaciones de los tipos políticos del socialismo, el liberalismo, la democracia, etc. La confusión política del momento ha de atribuirse, en parte, al hecho de que muchos, bajo la tiranía de simples señuelos de enganche, no se comprenden ya a sí mismos y acuden en trote de manada. Así, pues, también para la comprensión del presente es imprescindible la combinación de sentido histórico y constitución típica psicológica. Sólo entonces se podrá obtener una versión cabal de nuestra época, que más se vela que se trasluce en algunas teorías y filosofías tomadas a préstamo.

C. En *un* punto de la concepción histórica de nuestro tiempo se ha llegdo a una aplicación práctica, de largo alcance, del procedimiento de la constitución de los tipos, instintivamente utilizado. Efectivamente, en algunos historiadores modernos es ya un artículo de fe que culturas enteras se desarrollan entre sí paralelamente según leyes. Por lo menos se consideran la cultura antigua y la moderna como procesos paralelos. Otros, como Spengler y Lamprecht, han aplicado el proceso comparativo a otras culturas también [1]. Sólo Lamprecht ha intentado también obtener por medio de leyes la prueba de este paralelo desarrollo cultural. Tomó como punto de partida una teoría psicogenética que había de confirmar deductivamente lo inductivamente obtenido. Spengler, en inconsciente acuerdo con Schelling, considera las culturas como organismos que nacen, crecen y mueren. Tampoco parece haberse dado cuenta de que la afirmación de semejante ley está en contradicción con el relativismo a que suele recurrir. Lo más esencial de su obra es lo que él llama morfología de las culturas. Por lo demás, ésta conduce, a la postre, a través del principio decisivo del "alma de la cultura", a una caracterización psicológica, es decir, a tipos humanos primarios. Se trata mucho más de la obra de un psicólogo que de la obra de

[1] Véase mi contribución a la compilación *Das Altertum in Vergangenheit und Gegenwart*, 2ª ed., Leipzig, 1921: *Vom Neuhumanismus bis zur Gegenwart*.

un historiador, ya por el hecho precisamente de alinear unos junto a otros estos tipos sin tener en cuenta la influencia genealógica de una cultura en otra y considerando como "simultaneidades" incluso las distintas épocas culturales.

En realidad, el peligro de toda tipificación es que la línea fluente de la historia quede descompuesta en contexturas rígidas, alineadas unas junto a otras. Sólo en virtud de actos de renacimiento y de recepción adviene en las culturas cerradas el ritmo de la historia. Mas tenía razón Lamprecht al ver también algo típico en estos renacimientos y recepciones.

Diríase que una "cultura" evidencia en sí una *tendencia* evolutiva espiritual en el mismo sentido sostenido por nosotros respecto al desarrollo de las fases vitales del individuo. Y el círculo se cierra aquí con lo que dijimos sobre la tendencia a la diferenciación en las objetivaciones espirituales. Una cultura ascendente se inicia con la cerrada unidad religioso-mítica de todos los aspectos de la vida, afín a la infancia. Pasa por múltiples fases de diferenciación, pero intentando siempre nuevas síntesis. La que se logra por completo, la suprema, es la época *clásica*. Constituye, al mismo tiempo, la viril decisión sobre lo que quiere y puede ser. En épocas sucesivas volverá siempre sobre esta suprema hazaña ética para, según su dechado, intentar de nuevo enlazar las tendencias que se desmandan. Si dispone de una vasta conciencia histórica acudirá además, en cada una de sus fases, a la sustancia espiritual de culturas anteriores cuya afinidad percibe. Pues en la estructura de épocas culturales enteras, aunque entre sí se sitúen temporalmente a gran distancia, es posible encontrar algo típico, destacar lo cual rigorosamente es misión de la historia de la cultura. Ya se comparan hoy una edad antigua, una edad media y una edad moderna de la cultura griega con las correspondientes fases de nuestra cultura. Pero la afinidad parece gravitar preponderantemente en la diferenciación de los distintos aspectos de la cultura. En toda cultura total la síntesis constituye un hecho de todo punto peculiar, una decisión que, entre las posibilidades concebibles, elige esta configuración precisamente según una norma ética individual. Por eso las culturas no sólo son procesos típicos, sino que, al mismo tiempo, constituyen grandes personalidades totales características.

Acaso sea posible —tal como en los últimos tiempos se ha inten-

tado con los caracteres nacionales [1]— reducir éstas también al punto de vista de las formas ultrapersonales de vida. Se ha pretendido encontrar nuevamente en la cultura griega el tipo estético; en la romana, el político; en la alemana, el teorético; en la anglosajona, el económico, y en la rusa, el religioso-social. Mas no debe olvidarse que con esto tenemos ante nosotros extractos últimos, de los que ha mucho huyó la vida en los ritmos y contrarritmos de su respiración. En los pueblos y en las culturas nacionales no impera predominantemente *un* valor único, sino que se fundan en síntesis de valores ya históricos que sólo podrán ser íntegramente comprendidas por el examen de toda su historia. Quien —por ejemplo— ha ojeado simplemente la obra de Bries sobre las corrientes imperialistas en la literatura inglesa [2] no podrá ya concebir la esperanza de explicarse la historia del espíritu inglés por *un* motivo espiritual predominante.

Sobre todo: los tipos no pueden considerarse en sí mismos como fines últimos. Por lo que a la concepción de la historia se refiere sólo son instrumentos del conocer, sobre los cuales se destacará el trazado de las contexturas y procesos singulares tanto más vigorosamente. También en las ciencias naturales las leyes, cuando, a su vez se aplican a objetivos dotados de vida, son instrumentos que aprehenden el acaecer concreto, e incluso lo predicen en determinadas circunstancias. Mas la predicción carece de significado en la historia. Sólo estaría justificada —o está justificada— en cuanto que una generación entrega simplemente su vida al desenvolvimiento espontáneo de las tendencias espirituales existentes. Puede inquirirse entonces lo que *tiene que* suceder. Mas la cuestión saludable que una generación ha de plantearle al futuro es la de lo que *debe* suceder. Requiérese aquí la fuerza necesaria para el aporte de la voluntad de una síntesis cultural nueva, cuando los movimientos sociales abandonados a sí mismos se dispersan ya sobradamente. El futuro de la historia depende del *ethos,* no del *fatum*. Es propio de este *ethos,* ciertamente, el que un pueblo prefiera hundirse con honra a sobrevivir sin dignidad. Mas donde hay esta voluntad viva

[1] Véase, por ejemplo, Wundt: *Die Nationen u. die Philosophie;* Sombart: *Händler u. Helden;* Heinrich Scholz: *Das Wesen des deutschen Geistes;* Max Scheler: *Die Ursachen des Deutschenhasses;* Müller-Freienfels: *Psychologie des deutschen Menschen.*

[2] Friedrich Brie's: *Imperialistische Strömungen in der englischen Literatur,* Halle, 1916.

no es la ruina lo que llega, sino el auxilio de los dioses. Allí donde falta, el destino de la Naturaleza se consuma. Mas aún es verdad hoy lo que en tiempos de Fichte tuvo validez: "La verdadera base de diferenciación reside en que se crea en algo primario y absoluto y original en el hombre mismo, en la libertad, en el mejoramiento infinito, en el progreso eterno de nuestra especie, o en que no se crea en ninguna de estas cosas". "...Aquel en cuya vida ha descendido lo verdadero, haciéndose vida por Dios, se siente libre y cree en la libertad para sí y para los demás."

3. LA COMPRENSIÓN

La palabra comprensión lleva consigo una resonancia que hemos de eliminar para nuestros propósitos. En su uso cotidiano comprensión no sólo significa una forma del conocer objetivo puro, sino, al mismo tiempo, un simpatizar con lo comprendido, un desarrollo interno en su dirección de valor y un asentimiento. El ser comprendido viene a constituir una fase previa del ser amado, significando incomprensión tanto como impasibilidad, incluso repulsa. No nos referimos aquí a la comprensión en este sentido, sino que entendemos por tal *el —muy complejo— acto teórico por el que, con aspiración objetiva, aprehendemos la conexión íntima, provista de sentido, en el ser y en el hacer, en el vivir y comportarse de un ser humano (o de un grupo de seres humanos) o aprehendemos el sentido de una objetivación espiritual* [1].

Así, pues, mientras la vida y las manifestaciones vitales del prójimo carecen para mí de sentido, no puedo hablar de comprensión. Mas para comprender tampoco basta con transferir al prójimo las conexiones vitales subjetivas *propias*. Comprensión es algo más que trasladarse a él y sustituirle. Contiene siempre actos del pensar, incluso, a veces, conclusiones orientadas en el sentido de una conexión transubjetiva, en lo cual mi propia vivencia psíquica sólo representa el papel de ilustración intuitiva, pero nunca por completo adecuada. Mas, por otra parte, no ha de comprenderse falsamente la objetividad aquí obtenida. Por poco que se haya ahondado en la teoría del conocimiento es evidente que en el conocer nunca se trata de "reflejar" el objeto, sino de determinarle. Los conceptos

1 Véanse en el primer capítulo de mi libro *Psicología de la edad juvenil* (publicado por la Biblioteca de la *Revista de Occidente*) datos esenciales obtenidos desde este especial punto de vista de la psicología del desarrollo.

y leyes, con cuya ayuda definimos y determinamos los fenómenos reales, no agotan éstos, sino que, por decirlo así, sólo trazan una red de líneas racionales en el mundo objetivo. Entiéndase lo mismo por lo que a la comprensión se refiere. Y en un sentido de todo punto especial. Es posible comprender a una criatura humana viva —o a una personalidad histórica— mejor de lo que ella a sí misma se comprende, en parte porque acaso no se ha hecho a sí misma objeto de reflexión teórica, y vive, pura y simplemente, su vida, y en parte, tal vez, porque no le son conocidos todos los hechos que el comprenderse a sí mismo requiere [1]. Ahora bien, cuanto más vasto sea el horizonte vital de quien comprende, cuanto más hondamente traspase con el espíritu el mundo que le rodea y profundice en la historia, tanto mejor dotado estará para la comprensión. Pues ésta presupone, ciertamente, como toda dote del espíritu, una disposición primaria, pero, en sus formas más altas, es por completo obra de la educación y la cultura [2].

Mas si la comprensión teóricamente entendida no puede tener su objetividad sencillamente en el hecho de *reflejar* el mundo interior de las vivencias del prójimo implicado en la situación de conjunto, ha de preguntarse en qué condiciones puede decirse de la comprensión que es "verdadera", que responde al objeto, que los juicios en ella contenidos poseen "validez" objetiva.

Requiérese aquí una fina ponderación. No hemos de conformarnos con el simple aserto de que la naturaleza humana es de índole idéntica en sus rasgos esenciales y que ya este coincidir hace asequible la comprensión. Pues la más leve consideración de la experiencia cotidiana nos demuestra que la vida psíquica ni siquiera entre contemporáneos es de índole idéntica. Con más rigor habría que hablar aquí de *equiparación*. Obtendremos así un primer

1 Mencionaré como ejemplo las interpretaciones finalistas de los procesos psíquicos, de cuya congruencia, por lo que a la conservación de la vida se refiere, no es consciente el sujeto mismo en forma reflexiva. Inclúyese aquí toda la zona de vivencias correspondientes a las acciones instintivas. La "interpretación" que nos da Gross, por ejemplo, de los juegos de los animales y del hombre, excede con mucho la "descripción" del proceso psíquico mismo.

2 Wilhelm von Humboldt dice sobre la misión del historiador: "Cuanto más hondamente llegue el investigador histórico a comprender a la Humanidad y a descifrar su influjo por el estudio y el genio, cuanto más humanamente atemperado esté por la Naturaleza y por las circunstancias, cuanto más puramente permita su humanidad misma desenvolverse, más cumplidamente llenará su misión".

punto firme. El enigma del comprender se aclara un poco si suponemos que en la imaginación que interpreta los conocimientos obran las mismas leyes fundamentales que determinan la conciencia de aquellos a quienes nuestra comprensión atañe. Del mismo modo que, según Kant, las leyes de la conciencia cognoscitiva coinciden con el esquema fundamental de las leyes naturales objetivas, sería también en el comprender las leyes del espíritu idéntica a las leyes del espíritu mismo.

Cuestión distinta es si se ha logrado descubrir el fundamental esquema de las leyes espirituales. Hemos partido en nuestra investigación de la estructura del espíritu *individual* y la hemos reducido a un número limitado de leyes *normativas* de valoración (I, 5) que, recurriendo a la imagen, hemos llamado las articulaciones de la vida individual del espíritu. Creímos poder decir de su estructura total que, allende toda diferencia de tiempo y espacio, el conocer es *siempre* un valor para el hombre, que el motivo económico rige en él *siempre,* que la vivencia y la configuración estéticas suponen para él una dirección de valor *necesaria* y que sus relaciones con la sociedad están guiadas *siempre* por las tendencias valorativas del poder y del amor. Hacia arriba, descubrimos sobre estas direcciones de valor diferenciadas, como su síntesis normativa, el valor ético-religioso. Mas, hacia abajo, observamos que cada zona de valor tiene su ley constructiva inmanente y su articulación objetiva que hemos considerado en cuanto organizada por el valor imperante. En la zona del conocimiento imperan relaciones estructurales evidentes de unidades ideales de significación que en su pureza sólo determinan a la conciencia real cuando se somete al puro valor cognitivo (la idea de la verdad). La zona económica está grandemente influída por las leyes físicas y químicas, que, sin embargo, *aquí* sólo son tenidas en cuenta desde el punto de vista de la utilidad. En la zona estética destaca más fuertemente la ley elemental-psicológica, etc.

Mas en las distintas zonas de valor las leyes del ser y del acaecer están subordinadas a las leyes normativas, que afirman valores, en cuanto sólo en virtud de que pasan por la conciencia valorativa y normativamente determinada cobran una significación espiritual. Esta diferencia es importante para la comprensión: las leyes del acaecer son determinantes por lo que a la elección de medios se refiere, pero las normas disponen o prohiben la afirmación misma

de valor. Consecuentemente, ha de inquirirse [1], por lo que respecta a las leyes no normativas, si sólo estaban presentes –y hasta qué punto– instintivamente en la conciencia de aquel a quien se quiere comprender o si estaban presentes con la claridad requerida para que la adaptación consciente del comportarse (determinado valorativamente) fuese llevado a cabo. Se puede pensar falsamente por no haber puesto en claro aún las leyes estructurales propias de la zona lógica. Se pueden cometer errores económicos por ignorar que, en virtud de leyes naturales, puede alterarse una mercancía. Se puede fallar en lo estético por juzgar falsamente efectos psíquicos elementales, etc. [2]. Por lo que respecta a las leyes normativas habrá que inquirir si la conciencia del que se trata de comprender se ha sometido o se ha hurtado a ellas. Se puede obrar antieconómicamente, es decir, quebrantar la norma de la ley fundamental económica, o faltar al mandamiento de la verdad, o al del amor. En todos estos casos la comprensión no ha de conformarse, sin más, con el hecho del quebrantamiento de la norma, sino que ha de inquirir aún *por qué* un valor válido ha dejado aquí de ser determinante para el individuo. Mas aquí radica un importante supuesto, el verdadero *a priori* del comprender: Si la vida espiritual ha de ser sencillamente comprensible, los aparentes extravíos de lo que tiene sentido (objetivamente acorde con la norma) habrán de poder ser reducidos a más hondas conexiones especiales de sentido. Si esto no puede llevarse a cabo porque –por ejemplo– el objeto de comprensión padece una perturbación mental, o porque se tropieza con una totalidad dentro de la que rigen, ciertamente, relaciones provistas de sentido ,pero que en sí misma no puede ser formulada en un conjunto de sentido más amplio, cesa toda *comprensión*. Y ello aunque otro estrato de conexiones legales de sentido, conocidas o no conocidas por nosotros, "explique" el caso inaccesible a la comprensión.

El eje de la comprensión radica, pues, en las leyes valorativas del espíritu. *Comprender es tanto como penetrar en la constelación especial de valor de una conexión espiritual.* Añádense como factores secundarios la atención, la *visión* existente en cada caso, que ha alcanzado ya el que ha de ser comprendido, de la ley del ser y el acaecer, y la consideración de la normatividad de su comportarse respecto a las distintas zonas de valor o a la zona de valor total ética. Así, pues, la comprensión dibuja los contornos de las

personas o contexturas espirituales a que se dirige, sobre tres fondos esenciales: la estructura total diferenciada del espíritu valorativamente determinado (direcciones de valor y su mutuas referencias), el ideal de una visión, lo más perfecta posible, de las leyes del ser y el acaecer, y el ideal de la normatividad respecto a las distintas zonas o a la zona total ética. —Ya de estas indicaciones se deduce que en toda comprensión representa su papel un factor normativo por parte del que comprende, tal como ha sido visto certeramente ya por W. v. Humboldt en sus intentos —no continuados— de una psicología "mental" [1].

Antes de pasar a las complicaciones que este sencillo proceso fundamental experimenta por su aplicación a las particularizaciones históricas, hemos de considerar brevemente las clases de comprensión. Nos referiremos primero a las clases del comprender en general (A) y después al comprender histórico en particular (B).

A.

La conexión vivencial subjetiva del prójimo nunca nos es directamente accesible. Sólo a nosotros mismos —y nuestra implicación en el mundo objetivo— nos vivimos directamente. *Sólo comprendemos a los demás en virtud de objetivaciones.* Toda objetivación tiene dos aspectos, uno físico y otro espiritual. Y, por lo que a la vida del espíritu respecta, se observa entre la objetividad física y la espiritual una unión tan íntima que sólo por consideración abstracta pueden ser separadas.

1. El sentido espiritual se manifiesta en lo material del más múltiple modo. Hay valores de los que puede decirse que son inhe-

[1] W. v. Humboldt: *Das achtzehnte Jahrhundert, Obras,* II, págs. 33-41: *Beurteilung des gegenwärtigen individuellen Zustandes nach dem idealischen* —páginas 58, 100, 110, s., etc.—. Entre la moderna bibliografía he de señalar por lo que de un modo general se refiere a la teoría de la comprensión: G. Simmel: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (Leipzig, 1907). W. Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Berlín, 1910). Max Weber: *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie* (*Schmollers Jahrbuch,* tomos 27, 29 y 30, especialmente el 29, pág. 1347). El mismo: *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie* (*Logos,* tomo IV). E. Spranger: *Zur Theorie des Verstehens u. zur geisteswissenschaftlichen Psychologie* (*Volkeltfestschrift,* München, 1918).—Véanse también los escritos recientes de Theodor Litt, de especial interés el titulado *Indidividuum und Gemeinschaft* (Leipzig, 1924).

rentes a lo material. Los hemos llamado valores económicos (mercancías, utensilios, medios de transporte). En otros casos lo material (sensiblemente perceptible) sólo es un signo (símbolo) o un estímulo para un sentido espiritual a comunicar. La multiplicidad de las funciones que puede ejercer lo material como vehículo de lo espiritual es algo que, hasta ahora, no ha sido suficientemente estudiado. Incluso el más importante instrumento de comunicación, el lenguaje, no ha sido aún considerado a esta luz. Hay una gran diferencia en la función, por ejemplo, entre el lenguaje al servicio de la comunicación de proposiciones teóricas y el lenguaje como fenómeno estético, que además puede ser objeto de "endopatía" sonora por sí solo. En virtud de condiciones al mismo tiempo utilitarias y estéticas ha desarrollado el hombre un lenguaje fónico precisamente. Un lenguaje óptico es perfectamente concebible (a pesar del impedimento de la oscuridad), lo mismo que un lenguaje táctil (desprovisto del efecto a distancia). De hecho están en uso, por modo múltiple, estas formas de lenguaje auxiliar. Pero no hablan al alma de modo tan intenso y directo como el lenguaje fónico. Los ademanes y gestos mímicos son sólo parte de un más vasto simbolismo dado con el cuerpo humano como conjunto. Para todo observador ingenuo el cuerpo del prójimo es ya manifestación de un alma, y en la interpretación de ese simbolismo dado naturalmente participa en máxima medida la "endopatía" estética. Las relaciones eróticas entre seres humanos sobrevienen por la vía de este sentimiento estético inmediato antes de que se haya pronunciado una palabra ni se haya manifestado el alma de otra manera. No se exagera, pues, en absoluto, cuando se dice que "vemos lo psíquico" [1]. Ahora que se trata de un puro modo estético de visión, que desde el punto de vista teórico es de validez dudosa ya por el hecho de no ser formulable. Desgraciadamente desde Lavater apenas han progresado los estudios fisonómicos. La grafología, vinculada a acciones actuales de sentido, revela un avance mucho más considerable. Una cosa se deduce, por lo menos, de todas estas consideraciones, a saber: que el concepto de una materia totalmente falta de espíritu es un producto de la abstracción científica y que para el hombre ingenuo de nuestros días, incluso para el mismo hombre de ciencia cuando no investiga, es algo

[1] Simmel: *Vom Wessen des historischen Verstehens* (Berlín, 1918), pág. 8. Véase también su *Rembrandt*. Oscar Wilde: *Dorian Gray*.

tan inexistente como para el hombre primitivo de la fase mental mitológica.

Elijamos el lenguaje hablado y escrito. La comprensión física general se nos reducirá entonces a la comprensión lingüística. El lenguaje no es ya, como el cuerpo o la fisonomía, un símbolo involuntario, sino un símbolo voluntario. Sea cual fuere el proceso de su génesis y su desarrollo, una vez dado constituye un medio supraindividual físico-espiritual en el que fluyen significados de alma a alma. Mas en cada una de estas actualizaciones estos significados son configurados en vivo, y además del contenido general idéntico, patentizan sutiles matices propios de las individualidades que expresan y comprenden. En ello vibra un momento estético siempre. Si prescindimos del proceso estético de endopatía y de la situación total plástica del hablar con que se enfrentan mutuamente los hombres, quedará como médula de la manifestación lingüística la comunicación de un contenido teórico de significado que pretende ser aprehendida por aquel a quien se habla precisamente en este sentido teórico por de pronto. Para ello sólo una cosa se requiere: que se "entienda la lengua", es decir, que se posea también en la propia vivencia la coordinación de imagen fonética y conciencia de significación. A este comprender lingüístico corresponde, pues, lo que falsamente se ha pretendido elevar a esencia del comprender en general: la interpretación, por signos físicos, de un sentido espiritual [1]. Se trata, pues, del más importante caso especial del comprender "ideofísico".

Pero tras este comprender lingüístico se sitúan otros actos del comprender que nos interesan aquí esencialmente y que no se apoyan sólo en el signo físico. Puedo comprender lo que alguien dice. Pero allende esta comprensión se trata de lo siguiente: [1] de si comprendo al que habla o escribe como un ser total del que esta manifestación sólo es una mínima sección, un "recorte". Puede ocurrir también que se equivoca, o que se propone mentir, o que se expresa

1 Más exactamente puede imaginarse el proceso de este modo: Simultánea al oír, se verifica en el oyente un tácito co-hablar (que podría probarse experimentalmente de algún modo). En este "soliloquio" se combina con el complejo fónico —sobre la base de la tradición espiritual y la educación— la propia conciencia de significación. Si se añade la fonía del que habla, se verifica en la conciencia un proceso *abreviado* del tipo de la analogía lógica. En realidad, con la fonía del que habla y con el "soliloquio" está en inmediato nexo la propia conciencia de significación, aunque en el pensar exacto se le atribuya al que habla como lo que quiere dar a entender.

partiendo de una circunstancia de todo punto particular, incomprensible para mí, o que en virtud de su constitución espiritual toda me es superior hasta la incomprensibilidad. Cuando Jesús dice: "Bienaventurados los que han hambre y sed de justicia", comprendo las palabras desde el momento en que entiendo el idioma en que me son transmitidas. Pero ¿entiendo *a Jesús* también? ¿Y comprendo realmente las palabras *a fondo*? Las comprendo, ciertamente, como vocablos combinados en un período gramatical. Pero si comprendo el sentido religioso-ético de dicho período es algo que radica allende la comprensión lingüística. En ambos casos la objetivación física de lo espiritual en la vestidura verbal sólo me lleva hasta el atrio.

Elijamos un ejemplo más sencillo. Un cronista expone la Kulturkampf del año 70 del siglo pasado. Indudablemente comprenderé sus palabras, desde el momento en que entiendo el idioma en que han sido escritas. Mas para lograr una comprensión espiritual *completa* tendría que saber también desde qué punto de vista escribe y qué es lo que los acontecimientos a que se refiere *significan cabalmente,* cuál es su conexión. En una palabra: allende la comprensión lingüística hemos de llegar a la *comprensión personal,* y a la comprensión *objetiva.* Pero en esta sazón nos abandona el hilo conductor de la objetivación física que nos guiaba. Sólo tenemos ante nosotros objetivaciones espirituales que consisten en el hecho de que los procesos a interpretar están insertos en más vastas conexiones objetivas de sentido. A un Sócrates no le comprendemos por sus gestos y ademanes, ni por sus escritos (que no llegó a escribir), ni tampoco por sus hechos o palabras simplemente, sino partiendo de su íntima esencia, del medio cultural en que vivió, de su influjo en esta cultura misma y en la posteridad. Y la guerra mundial no la comprendemos por la visión ópticamente perceptible de marchas forzadas, ni por los comunicados oficiales, ni por los desplazamientos territoriales, sino en virtud de causas histórico-sociológicas, a través de la "mentalidad" de los pueblos beligerantes y de las personas que en ella intervinieren, por la consideración de las situaciones económicas respectivas y de las constelaciones de poder. Así, pues, la comprensión no pasa aquí de lo físico a lo espiritual, sino que suscita conexión entre puros factores espirituales. Se basa en las leyes de lo espiritual en sí.

2. Consideremos la *comprensión personal* en el sentido indicado. Su tipo fundamental reside en el hecho de que la conexión de

sentido en que están las acciones y vivencias de una persona ha de buscarse en la *unidad y totalidad de su esencia espiritual.* Comprendemos aquí las distintas manifestaciones vitales partiendo de la unidad de la persona. Requiérese para ello: [1] que establezcamos como medida la estructura total del espíritu individual, es decir, que presupongamos en él todo el complejo diferenciado de actos y vivencias que constituyen al hombre espiritual, tal como en nosotros es dado como espiritual armazón. Sin este *a priori* (que sólo se refiere a las leyes de la estructura espiritual, no a sus contenidos concretos) nos será el prójimo incomprensible; [2] el acto espiritual aislado que en la observación empírica de su comportamiento se nos evidencia directa o indirectamente, ha de ser recreado en nosotros y comprendido por su situación respecto de la totalidad. Desde el momento en que tanto lo primero (la estructura total) como lo segundo (el acto, la vivencia singulares), aparecen siempre en una configuración singular, que no coincide con nuestra índole, a su vez de todo punto singular, *toda* compresión, incluso la del mundo inmediato que nos rodea, tiene en sí algo del carácter de la comprensión histórica de que hablaremos luego. Además, en cuanto que el objeto del conocer es siempre algo intuitivo y concreto de todo punto, en lo que hay que endopatizarse para asirlo como individualidad, en todo comprender se observa un momento estético concomitante. Y en cuanto se refiere siempre al hombre *total,* y sólo en la *totalidad* de las circunstancias del mundo encuentra su cumplimiento último, todo comprender evidencia un rasgo religioso. Si se tiene presente cuanto precede, no se interpretarán falsamente nuestras palabras si decimos que *nos comprendemos en Dios.* Habría que llevar en uno mismo la vida del espíritu toda y su destino supremo para comprender íntegramente en su ser y su acaecer la individualidad a ella arrancada. Finalmente, en el comprender personal es cosa distinta que nos atengamos al desarrollo interior de un ser humano o que busquemos en su núcleo permanente (su *carácter* hipostasiado) el sustentáculo último. Sin embargo, no hay desarrollo concebible —como hemos visto— si no suponemos un vehículo constante que se mantenga acorde con una ley íntima a través de todos los cambios. Lo que a la postre nos queda, pues, es la entelequia, la idea individual de un ser humano, en nuestro designio irrealizable de comprenderle *por completo* [1].

[1] Comprenderemos, entonces, la conexión *en* él, comprenderemos su condicionamiento por la conexión objetivo-espiritual en que se incluye, pero la

3. La *comprensión objetiva* parece ofrecer mayores dificultades al análisis. No cabe la menor duda de que también comprendemos las objetivaciones completamente desprendidas del sujeto por su contenido objetivo, si bien esta comprensión no es algo tan vivo como la que se nutre en la hondura de la personalidad total.

Puedo comprender el sentido –no sólo la letra– de un viejo manuscrito aunque nada sepa de su autor. Puedo comprender la música de Beethoven sin necesidad de acudir a la historia de su vida. Puedo comprender el Derecho romano como un sistema cerrado aunque no conozca en cada caso los motivos del creador jurídico. En determinadas circunstancias comprenderé como conjunto la economía de nuestro tiempo, aunque nada individualmente sepa de los infinitos individuos que con su económica voluntad de valor la mantienen. Todos estos ejemplos contienen ya inevitablemente un factor histórico: significan singularidades históricas. Queda simplificada la cuestión si la planteamos preguntándonos cómo es que comprendemos *la* ciencia, *la* economía, *el* Estado, *la* religión, etc., como sistemas objetivos de cultura sin partir en cada caso de los vehículos vivos que se incluyen en su zona de influencia o que con sus actos de sentido les dan forma.

Evidentemente, no es que podamos comprender estas objetividades prescindiendo en absoluto de toda referencia a un sujeto. Pues como objetividades puras, sin enlace alguno con toda fuerza viviente son trascendentes para nosotros. Pero las actualizamos al encajarles nuestra propia estructura espiritual como sujeto infundidor y cumplidor de sentido [1]. Así comprendemos (dentro de ciertos límites) la ciencia partiendo de los actos teóricos de sentido que engendran ciencia en *nosotros*. Comprendemos la economía en virtud de *nuestras* propias necesidades económicas. El Estado, como fenómeno general, cobra para nosotros vida en cuanto *nosotros mismos* somos vehículo de una conciencia colectiva política y jurídicamente determinada. Si se trata de los sistemas de cultura de nuestra propia época, la ley espiritual específica conforma en nosotros las fases de desarrollo de estas objetividades. Mas si se trata de sistemas de cul-

ley original, congénita ("por la que advino"), sigue siendo un hecho primario, allende el cual no nos lleva ya la comprensión.

[1] Pero no se trata aún de nuestra estructura, como nuestra particular individualidad, sino como el núcleo firme de las eternas leyes de sentido que también en nosotros mantiene la totalidad de las vivencias.

tura de épocas anteriores nos hemos de atemperar y situar históricamente. Hay produccione artísticas del tiempo pasado de tan fuerte sustancia eterna, que apenas requieren variación de nuestra actitud espiritual (de que trataremos sub B). Las creaciones de Homero y Sófocles, de Shakespeare y Beethoven nos conmueven aún hoy como algo inmediatamente afín. Pero Ovidio y Racine, Klopstock y Jean Paul, sólo en virtud de un viraje histórico de nuestra visión nos son aproximada y adecuadamente accesibles. Por lo demás, semejantes afinidades sufren fuertes cambios con la metamorfosis del presente. De todos modos, si en sus creaciones no se hubiera obedecido de algún modo a una ley eterna del espíritu, serían para nosotros por completo inabordables. La diferencia es de grado. Acaso debamos decirlo así: cuanto más puramente humano sea el espíritu que en su misma entraña alumbra una creación objetiva, cuanto más firmes y claras las líneas que le unan a los valores objetivos, tanto más fácilmente le comprenderemos sin necesidad de penetrar hasta la subjetividad del que la ha engendrado. Cuanto mayor sea la dosis de subjetividad y de peculiaridad históricas que ingresen en una producción, tanto más necesario será buscarle al espíritu del autor la correspondiente época, o adosársela por construcción cuando menos. Incluso sistemas científicos hay que ya sólo históricamente comprendemos, aunque en la ciencia objetiva deba determinar todo el proceso la exigencia de validez universal. Las desviaciones estructurales de la validez universal teórica son siempre segura alusión al hecho de que en la génesis de semejantes sistemas científicos (por ejemplo: la filosofía natural especulativa del siglo XIX) han participado intensamente motivos heterogéneos como el estético y el religioso. Y ello a su vez debe inducir al ávido de comprensión a considerar la constitución total de la concinecia que ha segregado estas creaciones mentales.

B.

Renunciamos, pues, a la abstracción artificial en cuya virtud hemos prescindido hasta ahora de la individualidad histórica de los objetos de comprensión. Sólo donde se trata de lo que es honda y estructuralmente distinto se hace problema la comprensión, mas también sólo entonces es fecunda para el espíritu aprehensor.

Nosotros mismos, en cuanto tratamos de comprender, no somos idénticos a la eterna estructura abstracta del espíritu individual. Estamos insertos en conexiones culturales objetivas, resultado de un largo proceso histórico-social basado en una inextricable urdimbre de adiciones y acciones recíprocas, de diferenciaciones e integraciones. El sencillo esquema de la cultura objetiva –la articulación en zonas de valor y sus mutuas relaciones teleológicas– aparece aquí no sólo en grado sumo particularizado, sino implicado y complicado también. Y la estructura interior de los seres humanos que en todas sus vivencias y acciones se encuentran envueltos por estas objetividades, ya históricas, como por la atmósfera cotidiana, esta estructura aparece igualmente particularizada en grado sumo.

Mas por esto mismo precisamente participa todo individuo con su vida en los más distintos contenidos culturales y en los más distintos grupos que soportan la cultura. Al encontrarse implicado con sus propios rendimientos y vivencias en tan gran número de conexiones culturales, la extensión y la vivacidad de su comprensión aumentan enormemente. Es capaz también de ahondar desde su ulterior punto de vista en fases más simples de la cultura, mientras lo contrario es inconcebible, es decir: que el inserto en una cultura primitiva comprenda una cultura superior y más diferenciada. Por eso la generación inmediata anterior suele no comprender a la juventud en cuanto con ésta emerge una nueva dirección de la vida que, tal como se presenta, no *podía* existir antes. Y es secundario que en sentido cultural-ético se sitúe la juventud en un plano declinante o que desarrolle una nueva productividad. Mas, a su vez, la juventud, con su estructura de conciencia, ingenua a pesar de todo, no comprende la más complicada índole espiritual de los mayores, basada en un estrato de fases ya vividas. En una cultura altamente diferenciada la comprensión tiende a extenderse retrocediendo en la historia y ensanchándose en una latitud cada vez mayor. Mas no ocurre que ya por ello *todo* el proceso histórico y *todos* los aspectos de la cultura del presente sean por modo igual accesibles a la comprensión del contemporáneo altamente instruído de dicha cultura. Sólo una sección de la totalidad de la cultura es de este modo actual y conscientemente penetrada, y en cuanto esta sección suele ser idéntica para un grupo destacado espiritualmente, puede considerársela como *el medio espiritual común, históricamente dilatado,* en el que el grupo en cuestión vive. Cuanto se ofrece a la comprensión viva

de una época constituye su mundo espiritual. No coincide con el proceso histórico íntegro, ni con el espíritu objetivo en su integridad. Antes bien, éstos sólo en virtud de una labor científica son elevados al plano de la conciencia, y los resultados doctos sólo parcialmente ingresan en la vida de comunidad.

Ahora bien, ¿cómo ha de concebirse la comprensión de estas estructuras divergentes?

Quien pretende comprender, parte, por de pronto, ingenuamente de *su* propia estructura de conciencia y de *su* cultura contemporánea en cuanto está en contacto con ella. Con otras palabras: todo individuo ingenuo piensa antihistóricamente y se inclina a suponer la validez universal de su propia persona y de su propia índole. Mas ya la experiencia de la vida presente obliga a un cambio interior de postura tal que puede verse el mundo desde un estado de conciencia ajeno. Esta "traslación" constituye una facultad misteriosa. Tomando pie en escasos datos, salta rápidamente a una imagen total de la vida ajena. Dispuestas en nuestra fantasía hay una multiplicidad de situaciones en cuya virtud imaginamos a nuestro comportamiento futuro. Este "surtido" de situaciones individuales nos sirve para "entrometernos" en el prójimo con nuestra fantasía interpretativa. Esta facultad se basa en fundamentos artísticos que pueden intensificarse hasta lo genial. La más fina elaboración de la imagen total según sus distintos aspectos y rasgos y según sus divergencias características respecto a nosotros y las leyes de su estructura individual, es asunto de la reflexión científica que ha de trabajar con conceptos cada vez más rigorosamente establecidos.

Y este proceso de interpretación teórico-científica se basa siempre —según los casos— en tres o cuatro factores que sólo abstractamente pueden ser separados. Es el primero la observación o recopilación de los distintos datos de tradiciones históricas, expresiones lingüísticas, acontecimientos, etc. Sobre su base, la fantasía interpretativa se forma una imagen total intuitiva del hombre del pasado en la que, por lo menos como indicación, están contenidos el carácter, el medio en conjunto y los principales acontecimientos de la época. Partiendo de esta situación total imaginada juzga quien pretende comprender el comportamiento concreto del personaje histórico-singular, sustituyendo el esquema general de las leyes espirituales de estructura por *las* variaciones que la imagen intuitiva exige y verificando desde sí mismo, íntimamente, los actos y vivencias determina-

dos por el sentido que resultan de esta singular situación vital (o este singular carácter). Puede añadirse una tercera fase. Si de la interpretación de estos actos y vivencias no se obtiene una conexión de sentido, o si no se aprehende adecuadamente el ser y el hacer de la persona, se realiza desde aquí una corrección de los puntos de partida intuitivos que habían constituído la base de una preliminar intuición más estética.

Si intentamos buscar un ejemplo apto para aclarar estos cuatro factores, se nos evidenciará en todas las interpretaciones que recurren a la transmisión histórica el hecho de que incluso la más primitiva crónica pretende ya ofrecer un resultado de comprensión total. Acaso constituya una deformación del modo como se *escribe* la historia el hecho de que no encuentre ya los hechos puros, aunque sean inconexos, sino ya siempre "concepciones" y concepciones por fuerza vistas desde la perspectiva histórica aun suponiendo que el cronista sea un espíritu insigne. Pero no ocurre cosa muy distinta por lo que se refiere a las relaciones con nuestros contemporáneos. Incluso ante el ser humano más extraño a nosotros, nos formamos primero una imagen total al resumir los datos de que disponemos —tal vez su fisonomía, su profesión, su acento, una frase, un ademán— en una impresión de conjunto. Este proceso, aunque constituya un impedimento de la comprensión objetiva y críticamente precavida, es característico por lo que se refiere al hecho de que sólo comprendemos partiendo de la totalidad y no por mero ensamblaje de simples piezas aisladas. Los distintos rasgos cobran significación desde el primer momento sólo en virtud de su posición respecto del conjunto. El historiador llega en esto a tal extremo, que eliminaría como falso un rasgo transmitido si contradijera el conjunto habitualmente atestiguado y comprensible.

En figuras como las de Sócrates y Jesús se tiene la impresión de que los contemporáneos de tan tremendos ejemplos de grandeza y originalidad no estaban ni remotamente preparados para su comprensión. Los evangelios ofrecen mucho material inconexo que se combina, ciertamente, en una imagen intuitiva; pero que en muchos pasajes también se resiste a la comprensión o permite una exégesis en distintas direcciones. La imagen platónica de Sócrates nos ofrece una honda comprensión (mientras Jenofonte sólo vió lo que en su propio nivel estaba a su alcance), mas precisamente por ello también una forma que ya contiene algo de desarrollo posterior. Aho-

ra bien, pongámonos en el caso de un investigador que pretende comprender al Sócrates "histórico" [1]. Según nuestra visión, pasará abstractamente por las siguientes fases:

1. Lee en Jenofonte y en Platón una serie de historias de la vida de Sócrates. Procura excluir en lo posible su interpretación personal para poder trabajar sobre la materia prima y dejarla hablar por sí misma en cuanto (según la crítica del proceso de transmisión) puede considerarla auténtica. Pero nada hay que pueda impedir el que ya en la recopilación de estos elementos,

2. se le combinen en la imagen total que ante sí tiene en su intuición histórica. En esta imagen de conjunto se incluyen las más esenciales noticias sobre la vida, las doctrinas y la muerte de Sócrates, sobre ciertas manifestaciones importantes, sobre su influjo, etcétera, naturalmente combinadas. Pero supongamos que (como efectivamente ha ocurrido) subsisten contradicciones de índole psicológica, que no se ha conseguido comprender realmente a Sócrates desde dentro como una conexión de sentido. La visión de un filósofo que busca la esencia de la virtud por medio de analogías lógicas y definiciones, mas sin llegar nunca a un resultado positivamente palpable, que enseña a sus discípulos la utilidad (τὸ συμφέρον) de la virtud, mas por ella muere, que prefiere sufrir la injusticia a cometerla, que para unos es un sofista y un revolucionario y para otros un enemigo de la democracia y panegirista de la vieja ἀρετή... en verdad que semejante imagen deja la impresión de lo inconexo e incomprendido. El historiador se ha penetrado de todos los detalles con su fantasía intuitiva, mas aún no puede decirse que ha llegado al centro vital del ser humano a quien quiere comprender. Aquí es donde cabalmente se verifica el giro interesante por lo que respecta a la teoría de la comprensión científica.

3. Lo que hasta este momento sabe el investigador histórico sobre Sócrates no hubiera podido adivinarlo *a priori*. Tuvo que recurrir a las fuentes históricas. Dejamos a un lado el enigma de cómo a pesar de ello pudo surgir una imagen total [2]. Mas ahora sitúa dentro de esta imagen las líneas que *a priori* le son a él mismo

[1] Elijo este ejemplo rememorando a Heinrich Maier y su creadora obra sobre Sócrates, que reúne la fidelidad en lo menudo con el ademán amplio de la comprensión y con el sentido del comprender *fecundo*, por modo ejemplarísimo.

[2] Indudablemente participan aquí ya los actos del tercer estadio, mas sin ingresar aún en la conciencia reflexiva.

inherentes con la estructura legal de su propio espíritu, también históricamente condicionado ciertamente. Claro que aplica esta legalidad estructural a la situación histórica singular dada en Sócrates y en torno de Sócrates. Mas la hace conformando el material en virtud de una urdimbre de categorías que pueden considerarse "neutrales" al tener la misma validez para el que comprende que para el comprendido. Encuéntranse ahora ambas, pues —es el supuesto previo inmanente a *toda* comprensión histórica una vez obtenida la situación singular—, en el mismo plano fundamentalmente. O digámoslo sin imagen: se sitúan en la conexión del mismo sentido *intemporal* que en los fenómenos históricos sólo se pone de manifiesto y se va destacando gradualmente cada vez con mayor claridad. Supongamos que el fin inmediato del historiador es hallar lo "central" en Sócrates. Buscará, pues, en su esencia, en su carácter, *el punto estático de unidad partiendo del cual la pluralidad dinámica de las manifestaciones vitales de Sócrates le sea comprensible,* prescindiendo, naturalmente, del aspecto puramente externo del destino, no derivable del carácter, desde luego, pero que, a su vez, provoca en el ser vivo *su* modo de reacción de todo punto específico. Suponiendo centrales en Sócrates los correspondientes actos espirituales y realizándolos a partir de la situación de conjunto dada, el investigador imagina tal vez en Sócrates al sistemático y al lógico. Encuentra (a su vez por consumación de la total estructura de acto con su transformación histórico-singular) que partiendo de aquí no es concebible la totalidad de su vida y sus hechos singulares. Con rapidez igualmente imperceptible intenta probar el aspecto utilitario en todos los rasgos esenciales de Sócrates. Experimenta también la impracticabilidad de esta hipótesis, mas —como en el primer caso— con un pequeño resto de justificación que no puede negar. Recurre al canon de la amorosa naturaleza cristiana y se da cuenta de que un algo peculiar informulable se echa aquí de menos. Encuentra —acaso después de nuevos intentos, de que hacemos gracia— que el factor central en Sócrates es el pedagógico, y más mezclado con el problema del saber de índole puramente filosófica y de una tendencia religioso-ética de matiz bien definido en que se asienta la esencia individual del Sócrates histórico, que rebasa el tipo pedagógico fundamental. Mas no ha de pasar inapercibido el hecho de que en el proceso de todo este intento de comprensión vibra, como una resonancia leve, la conciencia de lo que Sócrates (como tal y entonces

precisamente) *debiera* haber sido en sentido ético. Por la referencia a este aspecto normativo de la comprensión se suscita la conciencia de nivel, en este caso de la personalidad de Sócrates. Y finalmente, en el curso de todo el proceso se señala también la diferencia entre la situación espiritual, históricamente condicionada, de Sócrates (que, por ejemplo, no se encontró con una ética científica) y la situación de conciencia del que comprende, históricamente diferenciada, de modo que Sócrates, aun teniendo en cuenta su altura ética, desde otro punto de vista sigue siendo un hijo de su época.

4. Mas no hemos llegado aún al cabo del proceso. Si en virtud de la aplicación de la estructura total y de las estructuras parciales del espíritu se ha organizado según leyes la anterior imagen intuitiva, transformándose en una conexión de sentido y comprensible, este resultado reobra sobre las fases precedentes. *a)* La misteriosa facultad estética que sintetiza intuitivamente los distintos datos en una imagen *total* (que, ciertamente, recibe siempre el apoyo de la tradición ya formada) se basa ya, en todo caso, en el hecho de que en toda concepción de lo humano obran las leyes generales de la estructura del espíritu, ciertamente sin que los actos que en ella participan aparezcan por separado en la conciencia. Así ocurre que nunca nos detenemos en los aislados sentimientos, estímulos de la voluntad o representaciones que se nos comunican, sino que siempre amañamos con ellos conexiones de sentido y que nunca aprehendemos singularmente destinos, hechos, series de acontecimientos, sino que en el acto los organizamos en un complejo espiritual desde un punto de vista teleológico. Pero desde la superior y consciente labor del comprender científico, es retrospectivamente aclarada y justificada esta intuición precientífica. No nos detenemos en la primera imagen momentánea, sino que dentro de sus contornos fugaces trazamos líneas cada vez más firmes, basadas en el pensamiento estructural y que en ciertos casos incluso obligan a rectificar los contornos. Así —por ejemplo— el Sócrates de Jenofonte desaparece más cada vez, por razones íntimas, tras la Apología y el Critón. Con esto llegamos al momento final: *b)* La misma materia prima de la tradición puede ser precavida y críticamente revisada partiendo de la conexión de sentido establecida ya. Por lo menos ante los rasgos singulares de todo punto inconciliables surge la cuestión de su autenticidad deductivamente planteada y con ella en determinados casos, una nueva inquisición de las fuentes accesibles.

Por este retroceso se redondea el proceso todo en una unidad, que sólo en virtud de una introspección metódica aflora a la conciencia en sus distintas fases aisladas. En la mayoría de los historiadores se consuma todo en un movimiento espiritual de conjunto, que está influída de los conceptos filosóficos y científicos [1] vigentes, y que con ella cambia. En la caracterología especialmente pueden observarse en el curso del siglo XIX tres fases principales: se basa la primera en la concepción de la dualidad de actividad y receptividad en el hombre (Kant, Schiller, Humboldt), la segunda en la renovada teoría especulativa de las ideas, la tercera en la ethología del positivismo (Mill, Taine). En los últimos tiempos se ha llevado a cabo una síntesis entre la corriente positivista y la idealista, síntesis perceptible en Dilthey ya y en cuya conexión ha de incluirse también la presente investigación.

Queda con lo anterior descrita la comprensión histórica, pero no criticada. Queda la cuestión de en qué medida y en qué sentido podemos hablar de la objetividad de la comprensión. Del planteamiento de esta cuestión precisamente ha de resultar una aclaración completamente nueva del comprender. Mas hemos de conformarnos aquí con indicaciones.

No requiere una circunstanciada demostración el hecho de que la facultad de "entrometernos" en una situación vital singular distinta de la nuestra en virtud de variación de nuestra propia estructura significa el elemento vivo de la comprensión, pero también una peligrosa fuente de errores. Pues esta "endopatía" histórica es primariamente una función estética. Su importancia, por lo que a los designios prácticos del trato humano se refiere, ha crecido infinitamente con la diferenciación de la cultura y el progresivo desarrollo de la individualidad. Pero las exigencias de la moderna ciencia del espíritu en lo referente a la íntima facultad transformadora y reproductora rebasan con mucho la faena de la función estética y utilitaria de la "endopatía" y del procedimiento psíquico reproductor en el trato práctico. No puede decirse que el sentido para esta labor se haya desarrollado en la medida necesaria entre nuestros historiadores e investigadores de la cultura. El libro de Spengler ha impresionado tan intensamente porque con su índole poética dió cebo

[1] Se alude a las ciencias del espíritu.

abundante a la aspiración a este género de visión. Mas en cuanto no ha tenido lugar una elucidación conceptual de estas vivas funciones aprehensoras, ha de temerse siempre que se introduzca en el hombre de pasadas épocas una fantasía meramente subjetivo-poética. Esto es lo que el romanticismo, a pesar de su fuerte *sensorium* histórico, hizo con la Edad Media, y aún estamos sufriendo los efectos de esta poetización. La historia no puede ser poesía. Dentro de la más escrupulosa fidelidad a los hechos transmitidos, ha de traer su origen del sentido para las leyes, en cuya red se destacan los hechos como líneas individuales. En la concepción histórica el hecho es atenazado y atestiguado sólo por la vía de la conexión legal, que en la comprensión y selección de los hechos da la pauta. No vamos a fundamentar aquí esto en detalle, pues es algo que, como punto esencial, se incluye en la filosofía de la historia.

Ahora bien, ¿alcanza realmente la comprensión depurada la plena conexión objetiva que pretende?

Ya de primera intención parece improbable desde el momento en que nunca llevamos en nosotros la pura y absoluta estructura del espíritu, sino un alma histórica y personalmente condicionada, que al mismo tiempo se sitúa bajo el determinante influjo de objetivaciones espirituales históricas. Cierto que en ella obran también las leyes eternas de las conexions estructurales del espíritu, mas aplicada a una fase histórica singular, en su vestidura y en una individualidad especial. Hemos visto, sin embargo, que no con nuestra actual conciencia ciertamente, sino con la legitimidad de la fantasía psicológica hemos de "entrometernos" en los fenómenos del pasado para destacarlos sobre nosotros mismos como fondo y que hemos de trasladarnos a la situación general *ajena* para aprehender el ser diferente de los seres humanos de otra época. Y entiéndase esto tanto por lo que se refiere a la imagen intuitiva de conjunto como a la consumación de los actos estructurales del espíritu en detalle y en su totalidad. Toda esta descripción indica ya que *ni el objeto ni el sujeto puros cobran aquí validez,* sino que se engendra —presupuesta siempre la voluntad auténtica de objetividad— *un tercer elemento superior, una resultante, un fenómeno de contacto.*

Y no sólo ocurre esto cuando se evidencia una viva y apremiante afinidad entre el que comprende y el tiempo pasado o la persona de otra época, sino también cuando se observa un amplio diferir entre el sujeto y el objeto de comprensión.

En el primer caso la desviación de la objetividad pretendida se delata por el énfasis desmesurado que cobra lo que es afín en la estructura espiritual del pasado. Asimilamos tan intensamente a nuestro propio mundo estos aspectos, que las diferencias estructurales, también dadas, no adquieren validez objetiva. Nuestro modo de vivencia concreto de todo punto, que sólo debiera servir realmente como construcción *auxiliar* para los procesos de crítica transformación reflexiva, es visto directamente en el objeto mismo y equiparado sencillamente a *su* propia hechura. Ésta ha sido, siempre de nuevo, la suerte "de la" llamada Antigüedad, que, cabalmente, acompaña al espíritu occidental a partir del ingreso de los nuevos pueblos en la historia, de renacimiento a renacimiento. En cada caso se ha visto en el trance de adoptar el disfraz del presente. En este anudarse del presente y el pasado, reside, sin duda, un momento teleológico de la vida del espíritu. Pero considerado según la medida del puro ideal cognitivo parece presentarse aquí un límite a la comprensión. Semejantes relaciones vitales tienen su justificación total· ética. Desde el punto de vista científico son el recuerdo doloroso de que hemos de reiterar siempre el tiro con que apuntamos al objeto puro, pero sin dar nunca en el blanco. Así topamos, finalmente, con el misterio de que el espíritu de los tiempos, en su mayor parte, no es otra cosa que el espíritu mismo del historiador que desliza en la historia y *a pesar de la voluntad de objetividad,* en virtud de los límites de la propia conciencia a él ocultos, atrae magnéticamente lo que le es homogéneo. Los demás aspectos de la historia —acaso los más instructivos— se sumen bajo el umbral de la observación. La historia se convierte, por decirlo así, en la prolongación hacia atrás del hombre vivo del presente. Se han celebrado las nupcias entre el presente y el pasado.

Aún parece ser más desfavorable la situación en el segundo caso. Lo extraño de una estructura espiritual histórica es percibido tan fuertemente, que la imagen total viva no llega a producirse. Imagínese, por ejemplo, nuestra concepción de una religión primitiva, por abundante que sea la tradición exterior dada. O pensemos en un ser humano cuya índole espiritual difiere tanto de la nuestra, que en vano buscamos una conexión, un factor afín. En este caso la comprensión, por así decirlo, sólo resbala en el límite de esto extraño a nosotros. Resalta su peculiaridad frente a la nuestra y hemos de

conformarnos con esta *contrastación entre lo íntimamente inasequible y lo que nos es familiar.*

En realidad, cotidianamente tropezamos en la historia con estos límites [1]. Todo historiador, por ejemplo, se ha visto obligado a comprobar que las épocas pasadas se dibujan sobre el fondo de una conciencia de la realidad completamente distinta. Creían en el milagro, en la magia, en psíquicas fuerzas impulsivas, en demonios... Se conformaban con atribuir los motivos de sus acciones a un Dios visto en el sueño o las hacían depender de la posición de las estrellas. (Obsérvense, por ejemplo, las *motivaciones* en el Antiguo y el Nuevo Testamento, o en Otto v. Freising.) ¿Quién puede pretender adentrarse por completo en semejante estructura de conciencia? Es algo que oteamos por encima de las bardas de nuestro propio mundo, que no será el último tampoco ciertamente. ¡Cuán rara vez consigue un gran artista de la historia superar el sentimiento de extrañeza y ofrecernos siquiera un animado reflejo de la vida pasada! Y aun así diríamos que se trata del hombre de nuestro tiempo en traje antiguo.

En ambos casos, *en el de la asimilación y en el de la contrastación por el comprender* llegamos al mismo resultado final. No alcanza la comprensión su meta última: el objeto en *su* propia, peculiar hechura, por seria que sea la voluntad de objetividad. Si como historiadores no hemos de desesperar ante este hecho, hemos de procurar buscar una justificación a esta limitada concepción de la historia. Pues *algo* se alcanza, sin embargo, con este logro inconcluso. Ya al comienzo del presente capítulo hemos hecho notar que comprender no es reflejar, sino dar forma espiritualmente. Ahora bien, desde el momento en que ni logra la plena objetividad, ni según su naturaleza puede mantenerse en la mera subjetividad, sólo queda el recurso de suponer que la significación de *todo* comprender reside en el hecho de engendrar un *tercer* y superior elemento por encima del sujeto y del objeto mismo. Este tercer elemento que,

[1] "Toda la labor de la filosofía de la religión, de la historia del arte y de la crítica social del siglo XIX ha sido necesaria, no para enseñarnos a comprender —estamos muy lejos de semejante cosa— los dramas de Esquilo, las doctrinas de Platón, Apolo Dionysos, el Estado ateniense y el cesarismo, sino para que, al fin, nos demos cuenta de lo inmensamente extraño y remoto que todo esto nos es íntimamente, más extraño acaso que los dioses mexicanos y la arquitectura inda." Spengler: *La decadencia de Occidente* (tomo I, pág. 37, de la edición alemana).

por grande que sea la voluntad de objetividad, es lo último que logra la comprensión, atrae nuestro interés en grado sumo. ¿Qué es lo que, al cabo, alumbra la voluntad de comprender?

Recordamos que la fantasía psicológico-espiritual, que, conforme a los datos del pasado transmitidos queda afectada por imágenes al transformarnos legítimamente por reflexión de acuerdo con los fenómenos de la hitsoria, recordamos, digo, que esta fantasía, traspasada por una extraña totalidad de vida, está históricamente condicionada. El espíritu mismo aparece en ella en una determinada fase histórica de la conciencia. Aunque debamos suponer que desde un principio rigen en la vida espiritual individual y colectiva las mismas leyes normativas y teleológicas, es en lo espiritual decisivo hasta qué punto estas leyes y el proceso de desarrollo del espíritu por ellas determinado *han ingresado en la conciencia.* Pues una legalidad que aflora en la conciencia supone para el espíritu tanto como autolegalidad, regirse por leyes propias y, con ello, libertad creciente. Este es el hondo sentido, ya olvidado, de las doctrinas de infiltración de la naturaleza por la razón en Schelling, Fichte y Schleiermacher, y del volver en sí del espíritu en Hegel. Al ir asiendo gradualmente sus propias leyes el espíritu en el hombre vivo, avanza en la *propia comprensión* y en la *propia* liberación. Ahora bien, ya desde un principio hemos hecho notar que no se trata de leyes del acaecer, sino de leyes *normativas de la realización de valores.*

Se la puede observar en tres direcciones:

1. La *diferenciación* en la estructura total de la vida del espíritud (que se verifica tanto en los individuos como en las objetivaciones espirituales, si bien con desigual ritmo —véase IV, 2—) aflora en la conciencia. Este proceso equivale a la *dilatación* de la conciencia cultural en el sentido de las diversas tendencias valorativas y resultados objetivos de la cultura. Se viene a condensar en la sistemática de las ciencias y la psicología de la cultura alcanzada por una época histórica.

2. El *proceso* evolutivo del espíritu en el tiempo que conduce a esta época como a su transitorio resultado, es observado a través de las épocas precedentes y descubierta su íntima conexión teleológica. Las distintas fases de diferenciación de la conciencia individual y de los sistemas culturales objetivos ingresan en la zona luminosa de la reflexión del presente. Pero la estructura objetivo y subjetivo-espiritual del presente se desliza ella misma como criterio, en

las fases, y en este sentido todo el proceso sirve de nuevo para la propia comprensión del presente. Equivale a un remate de la con ciencia histórica y encuentra su expresión científica en la historia de la cultura o historia del espíritu. Sin embargo, nunca aparece como una mecánica e ineludible legalidad, sino que en cada fase se destaca a la comprensión reproductora una nueva norma concreta, un nuevo y complejo espíritu normativo, a cuyos requerimientos responde o no la generación viviente. Esta normativa actitud en la comprensión justifica nuestros *juicios de valor* sobre la historia. Si fuera la historia un proceso gobernado por leyes causales, no tendría el menor sentido emitir juicios de valor sobre el nivel de las distintas épocas. Mas así toda comprensión está, al mismo tiempo, cultural-éticamente orientada: contiene (como una especie de función secundaria) las interrogantes de cómo un ser humano de una época y una cultura determinadas podía, por tanto, *debía* haber sido, en el sentido del valor, en su fase y a pesar de sus limitaciones. Resulta, pues:

3. La *determinabilidad normativa* del espíritu es elevada a la conciencia. Cobra una más amplia base por la reflexión cultural e histórica. Toda época sólo partiendo de sus propias ideas debe ser juzgada (enjuiciamiento valorativo inmanente). Mas como inevitablemente prestamos a toda época algo de nuestro espíritu, irguiéndola por tal modo sobre su propia limitación, estos juicios de valor evidencian también una referencia respecto de nosotros y nuestra situación de cultura y conciencia.

El asunto de la comprensión se complica, pues, sobremanera. Y, sin embargo, sólo aquí nos libramos de las abstracciones dilatadas con que hubimos de empezar esta investigación, *enteramente pensada desde la latitud, el instante y el nivel de nuestra situación de conciencia.* Mas al ensancharse inmensamente nuestro horizonte por la reflexión cultural-psicológica, histórica y normativo-valorativa, surge un medio espiritual de formidable importancia supraindividual. SÓLO EN ESTA COMPRENSIÓN TRIPLEMENTE DETERMINADA SE ABRE PASO, A SÍ MISMO, EL ESPÍRITU. Salimos de la angostura de la estructura condicionada, individual de la conciencia, no tan lejos que quedemos por completo objetivados, pero lo suficiente para organizar espiritualmente desde nuestra fase histórica la totalidad de la "evolución". "En el cáliz de este reino del espíritu, lo infinito hinche su espuma", mas no, ciertamente, como algo dado, sino como

un problema comprendido en su sentido, ante nosotros y sobre nosotros.

Para resumirlo nuevamente con otro giro: la autocomprensión del espíritu se extiende a tres factores en él contenidos e íntimamente vinculados:

1. a la *estructura* diferenciada, en él dispuesta desde el principio y que —si bien con parciales contexturas regresivas— ha ido desarrollándose y destacándose gradualmente hasta aflorar en la conciencia del vehículo individual del espíritu.

2. al *proceso* histórico, múltiplemente dificultado o torcido, en que se ha ido desarrollando por diferenciaciones y éticas síntesis valorativas la actual configuración concreta de la vida del espíritu (de la cultura).

3. a la ética situación de nivel en cada caso alcanzada en el proceso histórico y, finalmente, a la única, especial, que en el estadio actual de la evolución del mundo es su destino.

Tres elementos, pues, contiene esta amplia comprensión cultural: la conciencia de la propia diferenciación, la conciencia del propio desarrollo y la conciencia de la propia determinación total, ética del espíritu. Claro que, en cada caso, sólo puede ser comprendida la configuración más simple desde la fase más diferenciada, la época anterior desde la posterior y lo ético inferior desde lo ético superior. Conocemos estas tres direcciones de la comprensión como análisis sistemático de la cultura, como historia de la cultura y como los juicios de valor históricos que en una normativa filosofía de la historia culminan en dar un sentido a la historia misma. Pues no es cierto que no haya derecho a emitir juicios de valor. Lo que ocurre es que no deben ser dictados partiendo de una subjetividad cualquiera, de una subjetividad contingente. Ha de hacer de juez una personalidad de madurez propia, de altura en el valor, una personalidad en la que el espíritu mismo culmina. "No deis crédito a la historia que no se alumbra en la mente de los más raros espíritus. Quien no ha pasado por la vivencia de algo más grande y más alto, tampoco sabrá interpretar lo alto y lo grande del pasado." (Nietzsche) [1].

Desde este punto de vista de que en la comprensión histórica se trata de *la comprensión del espíritu* por sí mismo, son, finalmen-

1 *Obras,* I (gran edición original), pág. 337.

te, concebibles dos nuevas conexiones que examinaremos al pasar.

En toda comprensión se verifica, al mismo tiempo, una selección de los datos dados y de los hechos transmitidos. Comprensión no es reflejo, sino in-formación guiada por la exigencia del objeto. Así, no puede ingresar en la concepción histórica la infinitud de lo que ha acaecido y acaece, sino sólo lo que en las tres direcciones dichas tiene importancia, a saber: lo estructuralmente significativo, lo genéticamente significativo y lo ética o normativamente significativo. La tendencia de la comprensión puede angostarse todo lo que se quiera, reducirse al más menudo rinconcito de historia local, a los más nimios detalles de personal historia: ni aun en ese caso llegará el agotamiento. Sólo elucidará estructural, genética y valorativo-críticamente [1].

Finalmente: en toda comprensión histórica se anudan el pasado y el presente con el futuro. Mas nunca en el sentido de que el futuro pueda ser calculado sencilla y causalmente desde el pasado, como hoy creen erróneamente muchos. La conciencia histórica y la conciencia de la articulación de la cultura sólo constituyen la base sobre la que se desenvuelve, para el investigador del espíritu, la vivencia de la norma por la que mide la misión ética del futuro. Si falta esta fuerza viva en lo que debe advenir, también en la comprensión misma habrá algo inanimado e infecundo. Podemos, pues, completar la anterior cita de Nietzsche: "El mensaje del pasado es oráculo siempre. Sólo como arquitectos del futuro y sabios del presente le comprenderéis". He aquí lo que en último término nos indemniza de que nuestro propósito de objetividad en la comprensión haya de quedar incumplido eternamente. Esa tercera cosa que sobre la mera subjetividad y la más estricta objetividad surge es el reino ultrapersonal del sentido en el que asimos el pasado, el presente y el futuro con la misma fuerza espiritual. La "sustancia" de la historia para nosotros es esto suprahistórico precisamente, cobrado en la comprensión y que ha de aumentarse aún en virtud de nuestra propia labor ética. También *Theodor Litt* llega en sus finas investigaciones al mismo resultado: "Así, pues, no sólo el presente es históricamente comprendido a través del pasado, sino también el pa-

[1] Vuelvo con esto al punto de vista que, impulsado por un hondo sentimiento de los elementos que obran en la historia, presentí por lo menos, en mi disertación (que hoy me parece tan insuficiente) titulada: *Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft*, Berlín, 1905.

sado mismo a través del presente. Incluso puede decirse que lo que ha de ser comprendido no es una cosa ni la otra, sino lo interno que en ambos fenómenos adviene". Aún añade: "La comprensión histórica del preesnte no sólo es una síntesis de pasado y presente, sino una interpretación anticipada del porvenir" [1]. Con estos pensamientos finales queda superado lo que en el punto de partida *metódico* de nuestra investigación, que había de atenerse en primer término a la estructura espiritual de la individualidad, haya podido parecer demasiado individualista y antihistórico. En el resultado nos aproximamos a la concepción de que el espíritu, como un *gran medium común,* abarca al individuo y a las objetivaciones surgidas de la suma, de la acción recíproca y de la estratificación de innumerables individuos. Y cuando a nosotros mismos nos comprendemos o comprendemos a otro, cuando comprendemos el pasado o el sentido del futuro, podríamos decir, de acuerdo con Hegel: es *el espíritu mismo el que por tal modo en sus individuaciones y concreciones se comprende a sí mismo.*

1 *Geschichte u. Leben,* 1ª edic., Leipzig, 1918, págs. 8 y 11. En la 2ª edición, de 1925, se han formulado de otro modo estos pensamientos, pero manteniendo su sentido esencial.

4. EL MOVIMIENTO DE LA VIDA

La diferencia entre la música clásica y la música expresionista reside esencialmente en la proporción del uso de la melodía y el motivo. La melodía es en sí misma una totalidad en la que pueden reconocerse las partes articuladas. Su capacidad de mutación reside en la transposición a otros tonos en la armonización cambiante y en la "variación", en cuya esencia se incluye una amplia alteración del ritmo y de la armonía, manteniéndose, sin embargo, la cualidad más general de la configuración en la dirección tonal del "conjunto". En toda melodía hay un motivo o varios motivos entrelazados en una forma. Por tanto, no puede considerarse como un *elemento* musical de sentido.

En cambio, el motivo es una característica sucesión ritmada de intervalos. A él corresponde en la vivencia psíquica una determinada cualidad de configuración, a la que corresponde un sentido espiritual, una sustancia de sentimientos significativos, ciertamente con la amplia zona de posibilidades de interpretación peculiar del arte del mundo audible. Hay en el motivo una capacidad de mutación y de determinación mayor infinitamente que en la melodía. Puede ser ensartado en un período completo. Puede ser tratado con bastante libertad en el ritmo, en la armonía, incluso en los detalles de la dirección tonal. Puede ser implicado con otros motivos en una contextura simultánea. Finalmente, puede desarrollarse hasta constituir una melodía y aun toda una frase con firme forma o libremente ondulante [1].

El elemento filosófico de la música reside en el modo de tratar

[1] Citaré como ejemplo el tema primero de la frase inicial de la *Quinta sinfonía* de Beethoven. Se da aquí preferencia al motivo. Aparece luego como melodía, pero no predomina en esta forma en la frase entera, sino en su original forma independiente.

los *leitsmotivs*. Prestan a la obra musical las espirituales significaciones fundamentales que en todo su curso se mantienen idénticas en su constitución esencial, aunque al mismo tiempo posean aquel grado de mutabilidad acorde con la emotividad íntima y su indeterminación a menudo evanescente. En la dirección temática musical se observa la aproximación máxima a las líneas de moción de la intimidad y a sus leyes de tensión, ramificación, intensificación y desenlace, que es posible en el reino de los símbolos objetivo-sensibles.

Se podría concebir la esperanza de "agotar" musicalmente la vida, ya que filosóficamente es imposible. La vida del presente no ondula ya en rotundas, formadas melodías, ni en un racional contrapunto, sino que está disuelta en un número de temas cardinales que se destacan rigorosa o delicadamente, que chocan o se mezclan, que pueden intensificarse en su sustancia hasta la máxima intensidad de vital significación, o resonar, leves, sólo ya en el acompañamiento y extinguirse casi imperceptiblemente.

Nuestra investigación toda puede concebirse como un esfuerzo por encontrar los temas cardinales de la vida, como el intento de observar sus reiteraciones idénticas y sus mutaciones, sus armonías y movimientos de contrapunto. Somos perfectamente conscientes de los límites de lo que hasta ahora hemos conseguido. Carecemos aún de *todas* las condiciones previas necesarias para la comprensión de la partitura completa. Mas no es nuestro propósito en el presente libro, que sólo habría de consagrarse a la filosofía de la personalidad, rebasar el esquema que hasta aquí hemos delineado. Sólo dedicaré breves palabras de indicación para señalar los caminos que habría de seguir para aproximarse más aún a la urdimbre de la realidad.

Las dos primeras cosas que se requieren, aún se sitúan en el terreno del problema de la individualidad. Hemos de referirnos a la metódica científica y a la información artística en la *labor* biográfica. Se echa hoy de menos frecuentemente la clara conciencia del problema. No basta contar la vida del biografiado: es necesario *comprenderle*, adentrarse en la ley de su estructura íntima. Pues su destino sólo referido a ella cobra "sentido". Consecuentemente, toda investigación biográfica ha de dirigirse a la postre a lo *central* de la personalidad en cuestión, a la ley de su formación y su desarrollo. No son muchas las obras en que esto se ha logrado. Como

ejemplo poco conocido de esta penetrante característica mencionaré la *Rezension von Goethes zweitem römischem Aufenthalt,* de Wilhelm von Humboldt. En los trabajos inéditos de Dilthey para la nueva edición del primer tomo de su biografía de Schleiermacher, hay un fragmento en el que con inigualado arte del análisis histórico se revela la continuidad oculta en la conciencia religiosa de Schleiermacher desde la parroquia al titulado panteísmo de los "Reden über die Religion", pasando por los sermones racionalistas [1]. Esta elaboración de las relaciones estructurales decisivas constituye designio consciente de todo punto en el *Goethe* de Simmel. Aquí se desvanece Goethe como ser empírico con su destino y sus particularidades ante el carácter esencialmente metafísico que Simmel llama la "idea de Goethe". No hemos de considerar al pormenor las categorías con que pretende apresar la ley de esta personalidad. En la concepción e interpretación de un ser humano cuya vida aparece conclusa ante nosotros hay siempre algo de la fuerza plastificadora del que comprende. Mas no por ello debe pasar a segundo término el material empírico. Ambas cosas han de estar mutuamente relacionadas, hasta el extremo de que la selección de los distintos rasgos esté condicionada siempre por la conexión estructural para la que tienen significación y de que la conexión estructural sólo tras rigorosísima depuración del acervo de los hechos haya sido expresada. Pues la estructura como tal no es "visible"; ella no es más que la ley que pensamos como lazo vinculador de la multitud dispersa de las distintas vivencias y acciones. Por eso también para la comprensión existe una peculiar relación recíproca que en sentido lógico puramente casi podría calificarse de círculo vicioso. Sólo a través de la historia de una vida comprendemos el carácter por completo. Pero la historia de una vida sólo cobra la calidad de una conexión comprensible cuando estamos en posesión por lo menos de algunos puntos firmemente fundamentados del carácter. Este método de mutua elucidación sólo es una nueva prueba del criterio por nosotros establecido de que ya al iniciarse la comprensión se yergue ante nosotros orgánicamente una imagen total intuitiva que sólo en virtud de la aportación gradual de nuevos rasgos singulares y preliminares ensayos deductivos vemos aclarando estructuralmente.

Un espíritu como el de W. von Humboldt, por ejemplo, sólo

1 Aparece en la nueva edición publicada por H. Mulert, Berlín, 1922, páginas 588 ss.

padrá ser comprendido si establecemos como base de la comprensión la idea de la humanidad estética como ley de su vivencia y de su conducta obrando ya *previamente* a toda reflexión. El cálido y confuso mundo de los sentimientos de Pestalozzi sólo se aclarará a nuestros ojos por el espíritu del amor que en él era *lo* genial y que ponía un ennoblecedor matiz en sus energías incultas [1]. Mas frecuentemente está mucho más oculta la verdadera conexión estructural. Acaso se expresa en autointerpretaciones de todo punto engañosas. Pues hay una gran diferencia entre la posesión de una forma vital y la comprensión de sí mismo. El biógrafo y el que estudia el carácter, han de buscar tras la expresión la verdadera conexión vital; éstos comprenden esta conexión vital por la totalidad de lo espiritual que en ellos mismos vive, no siempre como algo en pleno desarrollo, sino como suma o cifra de las legítimas determinaciones que en ellos domina, aún incluso la fantasía reproductora. De ahí el inconfundible carácter deductivo de la comprensión. De donde, también, la posibilidad de decir de antemano (*a priori*) lo que era posible espiritualmente en una época y lo que no era posible, lo que podía tener cabida en un alma y lo que no. El carácter determinado aparece así, cabalmente, sólo como una determinación de las numerosas posibilidades de que es capaz la "humanidad" como estructura y como idea y que la historia realiza como formas concretas de humanidad.

Por lo que a esta vital conexión se refiere no hemos de dejarnos engañar por teorías que, a veces, amañan los hombres sobre su propio carácter o su configuración del mundo. Más que hombre de Jesús, el jesuíta es vehículo de una humanística política eclesiástica. Hobbes parece ser un severo teórico y, sin embargo, su sistema no se erige por la lógica de su pensamiento, sino por una voluntad de poder que va desde los fundamentos a la aplicación del derecho natural. Rousseau creía abrazar a la humanidad con el ardiente amor de su voluntad de ayuda, y, sin embargo, *toda* actividad de su existencia no es para él más que materia para la complacencia de la fantasía en sí misma. Muchos buscan la religión en forma de ciencia y otros buscan la ciencia con la ilusión de desarrollar la religión interiormente tan sólo.

Al cabo, trátase siempre, pues, del papel que un esencial rasgo

1 En mi discurso *Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften* (Leipzig, 1925, pág. 22) se esboza un nuevo ejemplo: la índole espiritual de Rousseau.

singular y una especial función ejercen en la estructura total del espíritu. En esta conexión han de señalarse también todas las cualidades psíquicas *elementales* fijadas por el procedimiento psicográfico de la psicología diferencial [1]. Sin esta estructural reflexión la labor toda será algo ciego, un mero rebañar contingente de detalles inconexos. Las verdaderas correlaciones de las funciones psíquicas sólo podrán ser descubiertas si nos acercamos *reflexivamente* a nuestro objeto. Toda dependencia sólo numeralmente establecida requiere la interpretación estructural, del mismo modo que en la ciencia de la Naturaleza toda ecuación funcional ha de ser interpretada físicamente. Entiéndase lo mismo por lo que se refiere a la tan discutida esfera de las pruebas de inteligencia. Pues con la palabra inteligencia se designa ya una estructura, es decir, una conexión de disposiciones y funciones del pensar y el conocer. Mas éstos están por completo coordinados en muy distintas conexiones parciales, y sólo de modo limitado son de ellas destacables. Nadie tiene inteligencia para todo, sino sólo para lo que a su medio normal y a sus más inmediatas ramificaciones se refiere.

Un segundo problema —que también se incluye en el terreno de la psicología "mental"— es el de la *diferencia en la estructura psíquica de los sexos.* Ya por la planta toda de nuestra investigación queda decidido que no es algo que radique en las direcciones elementales de sentido. *Todos* los actos y funciones espirituales que se observan en el varón aparecen también en el alma de la mujer. Pero las proporciones *estructurales,* es decir, su entrelazamiento en el todo de un espíritu individual, difieren de modo notable. Diríase que aún hoy, en el tipo femenino puro, la capacidad de entrega psíquica a funciones especiales diferenciadas de índole rigorosamente objetiva es inferior a la del varón. Entiendo aquí por "objetivo" todos aquellos resultados cuyo valor y sustancia consisten en que pueden tener existencia *desprendidos* del alma individual viva. A la mujer sólo se le logra, por lo regular, un rendimiento semejante, cuando ella misma, por lo menos, se puede configurar a sí misma partiendo de la vivencia "alma para alma". Hemos de añadir, sin embargo, que también en el varón la más alta productividad aparece vinculada a su psíquico maridaje con un espíritu femenino. Los partos espirituales sólo se logran por la vía bisexual. Pero la

[1] Véase W. Stern, op. cit.

función que ejercen ambos principios psíquicos en uno y otro sexo es característicamente distinta, y aquí se sitúa precisamente el misterio que la caracterología ha de descubrir.

Si se toma en consideración el destino natural de la mujer se rebasará el límite de lo psicológico con lo metafísico. No sólo porque se ha de considerar entonces la conexión entre la vida física y la vida psíquica, sino también porque ya no será eludible la cuestión del sentido y valor últimos de la vida natural-espiritual. Indudablemente la dicha de la mujer es distinta de la del hombre. En ello radica, al mismo tiempo, una limitación de la valoración cultural puramente masculina en la que, por decirlo así, sólo la mitad del vital destino cobra expresión. Así, puede decirse que el Fausto tiene dos soluciones de las que Goethe (como varón) en realidad sólo una resuelve. Gozó, en su labor creadora, el sentimiento anticipado del supremo instante. Pero ahí mismo surge la expresión grávida de presentimiento: "El eterno femenino nos atrae hacia lo alto". Entre ambas cosas se enarca todo el ricamente graduado ciclo de beatitudes, es decir, de relaciones de sentido verdaderamente definitivas.

El ritmo interior de la vida está influído por el contraste y la complementación de los sexos hasta en las más finas vibraciones. No se captarán adecuadamente los motivos cardinales del mundo espiritual si se es incapaz de percibir este principio prepotente de la individualización, que entierra en la profundidad del mundo natural sus raíces, como la mutación eterna de tono mayor y tono menor. Sin embargo, todo esto se queda aún en las fronteras de la pura psicología de la individualidad. Pero dos nuevos problemas nos llevan fundamentalmente, allende estos límites, a un movimiento de supraindividual carácter. La implicación del mundo de la cultura no es concebible partiendo sólo del individuo. Ha de agregarse la consideración *sociológica* y *cultural-histórica*.

En los factores político y social captamos las dos formas fundamentales de vínculos por los que el hombre puede ser encadenado a sus conciudadanos. La naturaleza política y la naturaleza social, con sus numerosas variedades y fases, son sólo los tipos ideales fundamentales que más puros corresponden a estos dos motivos cardinales. Pueden concebirse como configuraciones de la individualidad regidas por una luz sencilla. Pero no es posible derivar de las esencias singulares aisladas todas las formas sociales supraindi-

viduales que en la evolución histórica se alzan *sobre* los individuos y reobran entonces sobre ellos. Para ello se requiere una formación conceptual de nuevo estilo. La estructura social que se obtiene cuando en una época histórica se verifica un corte transversal, es una estructura de significación supraindividual. Es una conexión de efectos que informa y organiza interiomente a los mismos individuos coordinados. Sólo se la puede concebir en virtud de tipos colectivos de orden superior como constitución gentil, jerarquía social, clase, aristocracia, burocracia, partido, asociación, personalidad jurídica, etc. Naturalmente, a su vez se ha de añadir mentalmente a todos estos sujetos supraindividuales el reflejo en la conciencia individual, pero los matices especiales con que aquí se quiebran sus rayos no son comprensibles partiendo del individuo, sino partiendo de las contexturas colectivas históricas que fueron *antes* que él y están *sobre* él.

Ha de estudiarse, pues, en una nueva serie de investigaciones el modo especial con que la conciencia colectiva del grupo a que el individuo, en cada caso, se encuentra coordinado, obra en su particular conciencia e influye decisivamente sobre el hombre todo. También aquí habrá que establecer numerosos grados entre el tipo más general y el histórico más particularizado. Al mismo tiempo, el grado en que el individuo se entrega a la totalidad en él viva suscitará siempre un juicio de valor colectivo-moral, concebido desde el punto de vista del grupo en cuestión.

Con el fin de aclarar las múltiples posibilidades de la actitud colectiva, recurriré al ejemplo del fenómeno que en la terminología inconexa de la teoría social de nuestros días se llama o puede llamarse socialismo. Si en la interpretación del término no vamos tan lejos como Spengler, para quien parece significar socialismo tanto como vinculación en la voluntad de poder localizada en posteriores fases culturales, nos queda sólo el factor de una aproximada equiparación de los vinculados como característica general. En este sentido hay, por de pronto, un socialismo que parte exclusivamente del individuo, que, a su vez, considera la vinculación social (libre, organizada o de índole jurídica) como una institución cuyo fin último y total reside en el individuo. Semejante socialismo sólo es, en el fondo, una forma especial de individualismo que para sus fines se sirve aquí de un sistema de medios sociales. Puede ser unión en la tendencia económica (socialismo asociacional o de solidaridad).

Puede estar imbuído por tendencias políticas y perseguir el poder colectivo de los débiles (socialismo político, que frecuentemente tiende a la dictadura de clase). Puede, sencillamente, ser un socialismo de la afinidad de naturaleza y de pensamiento, fácilmente formulable en una teoría común (socialismo constructivo) por la construcción de una igualdad racional de todos los átomos sociales, por ejemplo. Puede, finalmente, derivarse de un movimiento estético de general simpatía –imbuída de belleza– de los corazones (socialismo de artistas). En la realidad aparecen estos factores mezclados por modo múltiple. Y, naturalmente, a pesar del punto de partida individualista, surgirá como resultante, en todo el que se sienta atraído, una conciencia colectiva que sobre la base del sentimiento de unión obrará una especie de superior sentido y de intensificada plenipotencia.

De todas estas formas se diferencia el socialismo verdadero o auténtico en el hecho de que supone de antemano la totalidad social (comunidad, asociación, liga jurídica, Estado) como el verdadero valor y de que sólo reconoce a los individuos –por lo demás considerados como iguales– en relación con esta totalidad de valor social, es decir, en cuanto son sus vehículos éticamente. A su vez, pueden concebirse aquí dos importantes variedades. Tanto la totalidad como la vinculación entre los individuos pueden basarse en el amor o en el poder organizado. Trátase en el primer caso de *una* gran corriente del espíritu del amor que mantiene la cohesión del conjunto y circula en cada uno de su componentes. Trátase aquí menos de la común participación igualitaria en todos los bienes y asuntos externos (el derecho al voto, por ejemplo), que de las hondas y esenciales relaciones psíquicas en virtud de las cuales vivimos y somos en un superior sentido. Visto así, toda familia, a pesar del señorial énfasis de su cabeza, está constituída según el espíritu socialista. Pero el supremo ejemplo es la idea del reino de Dios, no, como en Kant, en el sentido de un reino de "personas de razón" libres, de regulada conducta, sino en el divino sentido vital de las almas amantes. Trátase en el otro caso del socialismo de la organización (consciente o querida), en el que las pretensiones individuales de poder son delimitadas desde un punto de vista supraindividual en virtud de una regulación por parte del poder colectivo. No basta a caracterizar el espíritu *de este* socialismo el mero principio asociacional de la solidaridad. Pues la proposición "uno para

todos y todos para uno" podría muy bien basarse en una fortuita armonía de los intereses individuales. Habría de completarse la proposición diciendo: "la totalidad *en* todos y sobre todos". Mas ha de presuponerse que la totalidad como tal contiene ya un espíritu éticamente determinado, que pueda exigir algo para sí y vincular al individuo a sus designios. Y ésto sólo puede producirse en el terreno de una creación histórica.

Así, pues, para comprender esta conexión estructural supraindividual en la que –individuos vivos– estamos articulados y captar su peculiar movimiento vital, se requiere una nueva y ultrapersonal actitud que ha de añadirse a la sociológica. Se requiere la *conciencia histórica* que, en cada caso, comprende genéticamente la particularidad de la cultura actual y aclara estructuralmente como una contextura colectiva de superior sustancia de valor. Sólo en esta dilatación del horizonte histórico y social se comprende a sí mismo el individuo con todas sus raíces y ramificaciones espirituales. "Lo que sea el hombre sólo la historia se lo dice" (Dilthey). El mero análisis de lo que está contenido en la conciencia inmediata del presente del individuo no conduce nunca a una plena comprensión. Antes bien, radican ahí las más graves y engañosas ilusiones sobre la justificación y la magnitud de un movimiento vital, sobre sus posibilidades y su sentido último y oculto. Quien pretenda comprender el bolchevismo ruso sólo por su propia justificación teórica –el marxismo interpetado desde el punto de vista de la Commune– pasaría por alto su más importante fundamento: el problema agrario ruso y el alma del pueblo ruso. En una palabra: los movimientos vitales de carácter espiritual no traen su origen del espíritu individual abstracto, sino del gran mar del espíritu ya desarrollado históricamente, en el que el individuo sólo es una onda.

El presente sólo puede comprenderse a sí mismo cuando se refleja en la historia. Bien a menudo se lleva a cabo de esta manera una selección y una valoración condicionadas de todo punto por la apasionada y parcial voluntad del presente. La historia se convierte en instrumento de la voluntad de vida o de la voluntad política de poder. Mas si ha de estar al servicio de la suprema misión ética, la concepción histórica ha de partir de la más pura voluntad de *objetividad* y de una conciencia *ética* que sobre ella se alza. En esta entrega ingenua a la objetividad de lo espiritual y en esta voluntad de valor objetivamente fundamentada, se incluye enton-

ces, inconsciente e involuntariamente, la referencia a la estructura actual del espíritu. Pues no hay voluntad de objetividad y normatividad que pueda arrancarnos de la latitud y la fase espirituales ya alcanzadas, y que determinan nuestro campo de visión hacia atrás y hacia adelante. Y así, en la comprensión se anuda la vida del presente con el contenido del pasado al que el espíritu ha dado forma *en un sentido de lo porvenir*. Luego, sólo sobre el fondo de una filosofía de la historia podremos interpretar todo el movimiento de la vida. Pero un análisis semejante del espíritu moderno rebasa lo que nos hemos propuesto aquí [1]. Nos mantenemos aún, sin embargo, dentro de los límites del individuo, que en su fondo siempre permanece dentro de sí mismo, y sólo intentaremos encontrar la ley eterna en cuya virtud se coordina o contrapone al ritmo de los grandes movimientos vitales con su pequeña vida.

Retrocedemos así a los comienzos de la presente investigación. En todo acto espiritual —dijimos— alienta la totalidad del espíritu. Es decir: todo acto de sentido contiene en sí, subordinadas y flexionadas según su contenido predominante, todas las demás direcciones fundamentales de actos de sentido. Esto es lo sacro de la vida: que ni la más nimia conexión de sentido puede desprenderse del sentido total de la vida individual, ni ésta del sentido de la conexión espiritual supraindividual. Así *todo* es religiosamente significativo, *todo* está, por así decirlo, recortado en la inagotable urdimbre de sentido de la totalidad.

Precisamente porque todo lo singular y determinado, al ser *esto*, no puede, al mismo tiempo, ser también lo otro infinito, es toda configuración singular de la vida por sí fragmentaria e insuficiente. Carece del carácter de lo definitivo, de lo "pleno". En el fondo de toda alma que viene sin deformación de las fuentes de la vida, obra un impulso infinito, un insaciable anhelo de valor que es la médula de la vida misma y la fuerza que la impulsa. En cada hombre hay un excedente sobre la configuración real de la vida. A todos no punza, como una espina de índole fáustica, *la vida no vivida*. No hay forma definitiva en que la exigente voluntad de valor pueda satisfacerse. Incluso en la resignación misma tiemblan aún las ondas de esta metafísica agitación.

1 Véase el corte transversal que del 900 hace Troeltsch bajo el título: *Das Wesen des modernen Geistes*, en *Preussischen Jahrbüchern*, tomo 128 (1907).

Esta vivencia se agita más tormentosamente en el corazón de la juventud. Siempre topa con una vida ya conformada cuando empieza a participar activamente en lo espiritual. Pero para ella esta fase histórica del espíritu es la cosa más natural y evidente. No tiene para ella una mirada de gratitud siquiera. Sólo siente, con intensa fogosidad, los aspectos insatisfechos, que exigen valores de su mundo interior y así, a la imagen hallada de la cultura, contrapone una nueva y distinta, que precisamente cobra luz y color por su contraste con lo logrado. Sus afirmaciones se realizan siempre en la forma del no que rechaza. Este fenómeno hizo creer a Hegel que la historia se mueve por contraposiciones y antítesis lógicas. Mas no se trata de conceptos que luchan sino de afirmaciones de valores y formas parciales de vida. No avanza la historia al triple compás dialéctico, sino que se mueve en virtud de una *antítesis de valores.*

Todo nuevo paso de la juventud tiene necesariamente el carácter de una nueva diferenciación de la cultura. Ya la fisura sociológica entre la generación madura y la que llega, condiciona esta divergencia. Pero, alcanzada la madurez, habrá de trabajar también esta juventud en la síntesis creadora de la forma declinante de la vida y la nueva dirección de valor. Sólo entonces ingresará lo nuevo en el tesoro del crecimiento histórico. Así se explica también la tendencia de la evolución humana a desenvolverse "en espiral": siempre vuelve la vida del espíritu sobre la dirección misma de situaciones anteriores, pero siempre en distinta fase.

La creación humana de valores puede, pues, compararse a una corriente que jamás colma su lecho y que fluye, a veces, allí donde el álveo es más profundo. También la humanidad vive a veces de aquello por lo cual su anhelo está en lo más profundo. En ello pone su fe, su más intenso valor, su inquietud metafísica.

Hay también épocas en las que la afirmción de los valores terrenales es sustituída por un decisivo no. Todas las energías vitales se recogen entonces en la intimidad y reconstruyen en ella —más rico y hermoso— el mundo destruído. Tales períodos de ascetismo son como períodos de prueba en el desierto. Se acumula así una gran copia de fuerzas que, repentinamente desatadas de nuevo, fluyen sobre la faz de la tierra y toman de ella posesión con un nuevo sentido.

He ahí el espectáculo del gran mundo. ¿Dónde está su clave última? No hemos de buscarla sólo en un mundo del espíritu si-

tuado por completo en el más allá, que hubiera desvinculado *sus* designios de las almas individuales y que sólo pusiera en juego solapadamente la bienaventuranza y la desesperación de los seres vivos para *a sí mismo* liberarse y perfeccionarse. Pues este aspecto supraindividual de la historia y de la sociedad a su vez tiene su vida sólo en los puntos focales de las almas individuales, que todo lo colman de sentido y lo restituyen a la soledad del divino centro. Sólo en este terrenal vaso tenemos el divino tesoro. Frente a la superficial creencia de que sólo con el fin del mundo se revelará lo supremo, ha afirmado Ranke: "Toda época es inmediata a Dios". Con mejor derecho hubiera podido decir que *"todo hombre es inmediato a Dios"*. En su intimidad se eleva la celeste escala y le es lícito ascender por ella. Pero esta ascensión es ya una lucha con Dios mismo. Todos hemos de luchar con nuestro Dios.

Es característico de nuestra época que se pronuncie la palabra *comunidad* con el más fuerte acento de devoción. La juventud se encuentra junta en este ideal. Pero lo que importa es en qué espíritu se busca la comunidad. Pues el mero mezclarse no es una aspiración superior. Creo sentir en qué consiste la sustancia de este espíritu de comunidad. Se trata de la inquebrantable totalidad de la vida que renace siempre con la juventud y que cobra plena conciencia de sí misma con el máximo vigor allí donde con un obstinado no, se enfrenta a una parcialidad dada o a una angostura de la vida. Éste es el aspecto de la *emancipación de la juventud.* Mas es algo propio del carácter de esta juventud el vislumbrar la imagen del futuro, que *debe* ser, por de pronto, como una visión fantástica y embriagadora. La forma de vida de la juventud es de índole estética. Sus supremas imágenes se insertan en la zona imaginativa. Si han de dar forma a la realidad y arraigar en la tierra, han de pasar por el realismo del trabajo y por la idealidad del pensamiento, hasta elevarse a la zona metafísica, que, como lo último, como lo más auténtico, está tras aquellos tres mundos brillantes y los une. Realizado este tránsito, el no de la juvenil emancipación se convierte en el sí de la seria tarea de dar forma a la vida. Si esto puede ser también asunto de la juventud, es indiferente. Bástanos con saber que por ahí hemos de pasar. Mas no llegará esta hora sin la reverencia de la gran comprensión, sin la amplitud redentora del amor, sin la fe en las fuerzas superadoras del mundo. Mas si llega, entonces Dios está cerca.

No hemos penetrado en la multiplicidad de las formaciones del espíritu para disolvernos y perdernos en la *multitud* de las posibilidades. Nuestra visión ha de estar enfocada también a la *altura* de las configuraciones de la vida, a la medida de auténtico contenido de valor y divinidad en que cada una de ellas participa. Los motivos fundamentales simples de la vida cobran intensidad de himnos en los que las hirvientes fuerzas de lo profundo están domeñadas en puros ritmos y formas. La sublimación del anhelo es el signo que el espíritu ha impuesto a toda auténtica creación por él lograda.

Aun el espíritu vidente de Platón sólo en grandes mitos osó expresar lo último, con lo que el poeta que había en él hurtó al filósofo la victoria final. Hay una linde irremontable aún para las alas del pensamiento. A lo imperecedero sólo la alegoría puede responder. Si hubiéramos de reflejar en un eficaz mito final el movimiento de la vida, entonces de los motivos en pugna que en el laberinto del pecho humano se implican y combaten y que de la sombra del dolor heroicamente ascienden a la luz de la espiritualidad serena, imperturbable, haríamos surgir en coros libertadores el simbólico canto:

Alegría, chispa de lo dioses bella,
Hija del Elíseo...

Es el alma alemana la que ha sufrido el infernal tránsito de la desesperación más en lo hondo. Sólo en ella, pues, puede alcanzar el triunfo de este "sin embargo" su máxima autenticidad.

INDICE

Este libro
se terminó de imprimir
en Artes Gráficas
Bartolomé U. Chiesino
Ameghino 838 — Avellaneda
Buenos Aires
el día 4 de Enero
de 1949